

٢١٤
ـــ
ش

شرح المقاصد اللدنية . كتب في القرن الثالث عشر الهجري تقديرا .

٢ج في مجلد (٢٣٨ق) ٢٤ س ٥ر٢١ × ٥ر١٥سم

٧٢٤٤ نسخة حسنة ، خطها مغربي مقروء .

خ

أ ـ أصول الدين أ ـ تاريخ النسخ

٣١١٥٥٥
ـــــــ
٢٦/٧/١٤١٢هـ



بسم الله الرحمن الرحيم ... وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

نحمدك اللهم يا من بيده كل شيء وبه اعتصامه ومن عنده ابتداء كل نعمة وإليه معاده
نتلو من أوراق الصباح آيات توحيده وتمجيده ونجتلي من الآفاق شواهد تقديسه وتمجيده
ما تشتمل عليه الأكوان ورقمته الأقلام بحكمته الباهرة وما توجد في الممكنات بصنعته المحكمة
نشهد أنها فردانيته القاهرة تقدس عن الأمثال والأشباه ذاته المقدسة وتنزه عن الزوال والفناء
صفاته الأزلية الأبدية سبحت بعزة جلاله جبلة الأجرام العلوية ونطقت بشكر نعمه
التي شملت الأنوار القدسية ونشكره على ما علمنا من قواعد العقائد الدينية وخولنا
من عوارف المعارف اليقينية وهدانا إليه من طرق النجاة وسبل الرشاد بعد أن كنا
عليه من سنن الاشتغال ونهج الضلال ونصلي على نبيه محمد المنعوت بأكرم الخلائق
المبعوث رحمة للخلائق الذي أوضحت به عن جود دينتنا أعلام الهدى وظهرت أعلام الرشاد بها
وانطمس منهاج الغواية والعمى وأشرق مصباح الحق على الانطباق عند من الدجى
معالم الدين الحنيف بأسره وبين من البرهان سبيله ومن البيان دليله وأقام للخلق حجته
وأبان للشرع محجته حتى شرح الصدور بنور البينات وأزال عن القلوب من الشبهات
وأشرق وجه الأيام واتسقت أحكام الإسلام واعتصم الأنام بأوثق عصام ما له من انفصام
وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين وخلفاء اليقين مصابيح الظلام ومفاتيح الكرم وكنوز العلم
ورموز الحكم رؤساء منهاج القدس وعظماء بقاء الأنس فرفعوا أعلام العقائد بوثائق الأحكام
ونوروا أسرح طرائق بأنوار الآثار فارتفعوا إلى الحق فكشفوا عنهم الفوادح والكروب
وسارعوا إلى اليقين فصرفوا عنه العوائق والخطوب فابتسم ثغر الإسلام وانتصر
المسلمون واتضح معالم الدين ومضى عليه نصر المؤمنين وبعد فقد كنت في أوان الأمر
وعنفوان العمر لدى العيش غض والشباب بمائه وغصن الحداثة على مائه ونضارته

الآمال

٣

الآمال طالعة مستنيرة ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة ورباع العمر معمورة
بالكون والعرصات ورياض العلم مطورة الأكمام والزهرات أصرف الهمم في
العلوم طلبا لأزهارها وأنوارها وأصرف الكتب في الفنون كشفا لأستارها
عن أسرارها أحرص على حيازة الأصول غوصا على جواهر فوائدها وتردد إلى الكبراء الناس
والشوارد من فرائدها علما منهم بأنا خزانة نفوا نالا كتساب الرغائب فلما
نها ذا من طلاب الحقائق وجبرا وعلم الكلام الذي هو أساس الشرائع والأحكام
ومقياس قواعد عقائد الإسلام أعز ما رغب فيه ويعرج عليه وأهم ما تناخ مطاياه
الطلب لديه لكونه أوثق العلوم بيانا وأحرفها تبيانا وأكرمها نتاجا وأنورها
سراجا وأصحها حججا ودليلا وأوضحها محجة وسبيلا نامو أجمعا حوله وزاموا
أطرافا إلى جنابه وتصدوا أصحابا على أبوابه ومقنعا إلى فتح بابه وأقر عينه لمعة
من ظلم الزهو ونبوع من أنباء النوائب وأنتزهت فرحتي في الأزمان وخففت
من زحام السوانح وافترانا في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد متضمن فيه
غرر الفوائد ودرر الفرائد وشرح له تتضمن بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله
وتبيين معضله مع تنقيح المقاصد وتوضيح تادونه وتدقيق لمعارفه بأبعاد
وتحرير المسائل حسبما بالحجج والأدلة وتقرير ثبوتي بأبحث لا نظائر لها تكاد بالها
لا تنفتح لها أبكار وتنشرح الصدور وتتعطر بالأنهار والأزهار رجيا وحورو معاني
تقلل بها وجوه الأوراق وتفتح ثغور السطور وتكحل حواشي الطرس عليها نور
على نور باذن الجمهور مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين وقد
بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لاسيما المعضلات التي هي المطالب
العلى والمقصد الأقصى في أصول الدين والعروة الوثقى والجمرة القصوى لأهل
الحق واليقين وحين حررت بعض الكتاب ونزلت الفصول والأبواب تسارع
إليها الأصحاب وتراوحت أيدي أولي الألباب وأماطت بطلبه من طالب وناصب رغب
كل راغب وغشيتها منار تراود وهب إلى البه كل رايد بصفو المشرب

ونفترجو وبزناد الازدياد بفدح هوى وانا اصرف جهدي والهاد ينصرف والفقد
والمقصود خفيا عسر عن الحصول وبخرب والايام تحول وتحن وتعرف لا تنجز والدهر
ينكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي التعجب من تقاصر همم الرجال وصاد ها
وتراجع سوق العطار وكسادها وتضعضع بنيان العلوم وتداعي اركانه
وترعرع شان الباطل وتمادي طغيانه وتطاول الايام كلها عجب وعتب وعلى
الالباب عوارك تجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد بين
القول الاعمان وما للتحصيل تاتيه ما لعوض الزمن منزع وسهم النضال تسربه
ولعل حبرا الى ان زماني زماني بارماني وجحدني من الحوادث بما بكدني وما ثت
الاشواق دون الامال بل هي امالي واما شاني ان تبيض غروب شاني تنادي بين
الاوطان والامصار وتراغب بين الاقطار والامصار افاصيحا والا تشيب النواصي
والا هو الا تزيب الغواني ان تشاهدوا من اسباب الفراض وانقراض جددها
وانقباض عودها ما تكاد الا نفس له تنقطع والجبال تتصدع فرما كتمها ومن
الضلاع وعنى الزناع ووقعت على ثنية الوداع الا طول ما بقاع وكل رسوم وكما
رباع وكل ثوب نشر ما طويت وتصحيت الا تمام ما تمنيت عرضت من الموانع
والقواطع ومرت بي النوائب والشوائب ما يحول البصر ها يشيب المرء وقلبه ويجد
مرارته بكرة واحيلته لعمري والبادي وتمارى ماطره وناظره ويذهب رونق ظاهره
وباطنه الى ان تراخت في نعمة من ربي وتماسكت له عود تي بهمتي ولبى ما قبلت
على تمام الكتاب وانتظام تلك الفصول والابواب بجاء بحمد الله كنزا مرصونا من جواهر العلو
ايجوبحرا مشحونا بنفائس الغرائب كانت مخزونة وعن الاظاهر مصونة مع تنقيح
الكلام وتوضيح المرام وتفردات يرتاح لها نفوس المحصلين وتنزحزح عنها انفس
المتطلبين وتضيء انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين
ولا يعقل تبيانها الا العالمون ولا يجحد بايتها الا القوم الظالمون يتنزلها عليه
دين كل شاد ولا يقفي منها الا كل هايم في واد من يهد الله فهو المهتد ومن

بفضل الله منها دواد افرغ سمعه الى ما تتسمع به ممن الاولين ولا تشرع وقف
وفقه المتاملين فعل النظر بوميض الاهتدى وتا لقوا خوبر بانوس من بين الكرام
الماجين والسقف المباركة على بزرها لا لعل اوبيان من اخر بين وانح خفي والله سبحانه
ولي الاجابة والتوفيق وبتحقيقوا مال المومنين حقيق من الحمد لمن تفوح نفحات
الاسعاد بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوان واثار كرم وجوده تشرق
من كظم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم الحمد هوته جوامع كلم صفاته
والمشابه وافضل على من ارسله بالنور الساطع ابرزها المنهج واطاع البينات
وانعشم بالامر القاطع اقام للحجج وازاح للشبهات طمس الملة الطاهرة
والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة
من اله واصحابه وخلفائه واسلم تسليما كثيرا معشر الاذكياء من اخواني في الدين
واعواني على طلب اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا الى الحق المبين وانشد
واستقيموا على الامر الحق ان تضلوا الى طريق ولا تتبعوا خطوات الشيطان فتضلوا
عن سواء السبيل وها انا القي عليكم من هذا المختصر من مقاصد الكلام ما
غرر ما تحتم العقول وتخضع الا فهام واملي عليكم من تهذيب فوائد وعقائد الاحكام
ما يطلع بكم من غرفها العشر تشتت وغمام مارفعه الذ الجد في نيل منازل
التحقيق من التوحيد ونابض عجاجة الرد عن ذيل التغيير والتحسين
لينشر افصح الجرين تخرج من ما يعلمها الا العالمون ناصار ايات وابات
صدق وما يجحد بها الا القوم الظالمون لعلكم اذا اعطيتم من تحصيل كتابيه على
لوامع الا نشراق وانشرقت على طرتكم من مطالع طوالع الا كواكب تتفقون
عن تحاصيل الاراء عجائب تشكو ما نشرها افواه وتفقون حين تتلاحم الاهواء
مواقف الظنون والاوهام بانشراه وزمن مقاصدكم اذلة النجاح وادلة الفلاح
وتتشاورون فيما بينكم ان اصفوا المصباح بعد طلوع الصباح الى الله اتضرع في ان
يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل ص ورتبته على
ستة مقاصد تم اعلم ان لما اتسلق في نظرته كلامها من الحقائق كما هي

وقوة عملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا للسعادة الدارين وقد تطا
بقت الملة والفلاسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين و
تسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه و
الفلاسفة هواه **وبنا** دونت علماء الفلاسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة
على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم
الكلام وعلم الشرائع والاحكام فوقع الكلام في الملة بازاء الحكمة النظرية
للفلاسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في
الوجود الخارجي والتصور الذهني جميعا وهو الالهي او التصور فقط
وهو الرياضي او لا يستغني اصلا عنها وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع
كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدا والمعاد
المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر **وطريق** الوصول اليه هو النظر
في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله وما
احسن ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه من ان المعتبر من كمال القوة
العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدا والمعاد وما
بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرء اخذ لنفسه واستعد
لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين **واقتصر** المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع
وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل
باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض
الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام منحصرة في الامور العامة والاعراض
والجواهر والالهيات والسمعيات **وقد** جرت العادة بتصدير مباحث تجري مجرى
السوابق لها تسمى بالمبادي ورتب الكتاب على ستة مقاصد **ووجه** الضبط
الحصر في هذه العدة ان المذكور فيه اما ان يكون من مقاصد الكلام فاما ان يعم الموجود
هو المقصد الثاني او يختص فان اختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر
هو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بامر وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد

العن

التي هو المقصد الاول **ووجه الترتيب** توقف اللاحق على السابق في بعض المبا
حث وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث بعض الاخر كمسئلة
الحوادث في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات **قوله المقصد الاول في المبا
دي** وفيه فصول الفصل الاول في المقدمة **ش** ورتب على ثلاثة فصول لان المبادي
منها ما رأوا التصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته وخود لحسنها
المقدمات وجعلها في فصل ومنها ما اختص بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم
والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال او الرد على منكري حصول العلم
اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك
وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين **قوله الكلام**
هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية **ش** الكلام هو العلم المراد به
حصول الكيفيات النفسانية في النفس فقد يكون باعيانها وهو اتصافها بها
وقد يكون بصورها وهو تصورها اي الكرم يتصف بالكرم وان لم يتصور وغير
الكريم يتصوره وان لم يتصف به وكذا ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصو
رات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال
واحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تمييزا وبها صونا للطلب والنظر
عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما هو ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف
العلم وبيان مفهوماته **وانما** كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع
من تدوين العلوم بمسايلها وتمييز بيانها تمييز ما يتعلق بها من التصورات ثم
تحصيلها بطريق التعلم والعلم او التفهم من الكتاب **اذا تقرر هذا**
فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من
العلماء ببركة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار
منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير انتسابها بل

جروعاوا صوما لماه لنهم اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة رد
الفتاوى والوقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات باخراج باب
النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق
عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وا
براهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه و
اشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا
وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة الكلام الذي انه هل هو قديم
او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق للعلوم
الفلسفية ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام واعتبروا في ادلة اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاد
يات بل الاعمال في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسب من ادلتها اليقينية ثم هذا هو معنى العقائد الدينية اي
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء
كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وحاصل قولنا هو
العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسب لقولهم في الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافق لما نقل عن بعض علماء
الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات
هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلدين فيمن يسميه
علما ودخل علم علماء الصحابة بانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا

كان

كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في
الادلة او ملكة يتعلق بها ما يكون عندهم من الاخذ والشرائط ما يكفيهم
في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى
معنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية
بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها
بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث
يتمكن من الزام المعاند او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين
وعدل عن يقتدر به الى ان يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل
الى خلق الله ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحا
صلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات
العقائد لانتفاء الاقتدار والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار الثابت بطريق
جري العادة اي يلزم حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ذلك الا
قتدار دائما ولا اجتماعه فيه ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم وانا لمجموع العلوم
التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك لكنه لا يسمى بعلم واحد بل علوم
جمة وقد يجاب بان المراد ما له دخل في الاقتدار وما يلزم معه الاقتدار ولو
على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم
ويعترض بان المنطق من جملة الاقتدار وان لم يشتغل به والاقتدار كذلك مع كل
علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة
بحيث يكون له مدخل في ذلك لخرج غير المنطق وفيما ذكر غنية عن هذا مع ان في
اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادي
كما في اثبات العقائد وايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة
عقيب النظر لم يحتج الى التبري عن ذلك قوله وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد فيه نظر اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم انما هو على حسب تمايز موضو
عاتها فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات

اي

بعد ما افاد التمييز بحسب المفهوم وافادني معرفة جهة الوحدة للكثرة
المطلوبة الا ما احاط بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيله منها لم يضره
الطلب عما هو منها الا ما ليس منها وما تشتت اي جهة وحدة مسائل العلم اولى
بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنحققه و
تحقيقه المعلم انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على
ما هو الامر الا بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالا
نسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة
فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق وسموها
بالمسائل وجعلوا الطائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضو
عاتها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما على حدة بالتدوين
والتسمية والتعليم نظرا الى ما عليه تلك الطائفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع والاشتراك فيه على الوجه المذكور
ثم قد تعرض جهة اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوجد لها في بعض تلك
الجهات ما يعتبر تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل
على حقيقة مفهومه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يقتدر به على
كذا يبحث عن كذا او لا رسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا فظهر
ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها
جهات كالتعريف والغاية ولهذا يقال معنى الكون هذا علما وذلك علما اخر انه
يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
فلا يكون العلوم في انفسها وبالنظر الى ذاتها الا بتمايز الموضوعات وان كا
نت تتمايز عند الطالب بالمهيات التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين
العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين
مباينا لموضوع الاخر تروجا فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان كل اعم
مندرجا فالعلم مندرج وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالا

عتبار

عتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل
ذكرت في مواضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد مو
ضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا
او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين
من غير اعتبار اتحادهما بجنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واخ
تلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي
تختلف باختلاف الموضوع وكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان
يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع
اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على ان الموضوع بمنزلة المادة وهي باقية مع
الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخوذة من الفصل الذي به كمال التمييز
لانا نقول لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة في الاعراض
الذاتية فحينئذ يكون الحساب علوما متعددة بعدد محمولات المسائل من الزوج الفرد
وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والعلم انما يتمايز
عن ما تقدم في العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع
ما وفي العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا كان كل مسألة علما على حدة وايضا
مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعهما من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون
امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا خفاء للاعراض الذاتية ومع حصر
بل الكل احوال ينبغي ما استطاع وانما يتبين تحقيقها في العلم بعينه ولذلك كانت
حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف
حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فمعناه
ان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان
الكلام في جزء من المسألة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم وهو فعيد من ان
المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير تلك المسائل كلها
تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراك تشارك موضوعات العلم الواحد

ضرورة اشتماله على انواع عم ح

في جنس او غيره كما يرجع امر اتحاد العلم وتعدده اذ قلما يخلو موضوع العلمين
من تشارك في امر ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة البا
حثين عن العدد وعن المقدار الداخلين تحت جنس هو الكم ما يجعلهما واحدا بل
علمين متحدا وبين في المرتبة كذلك علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت
انه كان البحث عن الشيئين من جهة اشتراكهما في ذلك الامر ومقصور فيه ان يقع البحث
بحال ما يشاركهما في ذلك بالعلم واحد والا فمعناه ان الحساب والهندسة لما
لا ينظران في ان ما الذي هو من انواع الكم واي هذا يشير كلام الشفاء ان كلا
من الهندسة والحساب انما يجعل علما واحدا على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لنو
ع من حيث هو هو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما
من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل
واحد منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت
كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكو
نه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا التصريح بحمليته ذات الموضوع
كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت
شيء له وتصوره من المبادي التصديقية وبموضوعيته من المقدمات واما تصور
مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فيبني صناعة البر
هان من المنطق فهي كموارد ربما يقع بينهما اشتباه وانما لم يجعلوا اخذ التصريح
بحمليته الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية
لما جعلوا تصوره من المبادي التصورية ثم انهم ارادوا بها المقدمات التي تناسب
منها بمناسبة العلم وانما لم يجعلوا التصريح بالموضوعية من الاجزاء لانه انما
يتعلق بحصول كمال العلم فهو بمنزلة الشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع
للحساب كان التصريح بالموضوعية اجمالا من صواب العلم وتعريفه من لواحق
وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما
في غيرها فقد يقتصر في بعضها على بعض الاجزاء وقد يقتصر في بعضها بما يتعلق بغرض الحد

د بيان

د بيان انه ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات
متعلقة بامور اخرى فيكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة
مبنية على مقدمات اذ تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم
والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء وغير ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة
اليها وكل هذا عن احوال المعلوم وهو كالموجود يعم الجهلة والشمول القياسي
موضوعات العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على
الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول
الصورة مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم
او الموجود مفهومه فكثير من مسائل الكلام اعني محمولاتها اخص منه
وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم
ونحو ذلك ولا خلاف في ان المحمول يكون عرضا ذاتيا والا عم لا يستعمل على
عموم كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا تستعمل في الحساب
الا بعد التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا اللزوم انما هو [illegible] بالنظر
الى الموضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاجمال كما تجب
للجسم او التفصيل كالعدد لا يخلو من الزوجية والفردية الافرادي ان الزوج مثلا
محمولا على ضرب العدد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض
الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين
في المثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد ومن وجه كالمساوات
للعدد فانه عرض ذاتي لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حده ثم
انه قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس في
المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب العدد في الزوج
قوله ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية

ش قد يحصل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا بافادة التمييز وقد القضايا
بالنظرية انه لم يقع شك بان ادلة البديهي لا يكون من المسائل والمطالب
العلمية ولا معنى للمسئلة الا ما يسئل ويطلب بالدليل تـ قد يريد نحو من المسا
يل الحكم البديهي لتبيين كميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي
وقد يطلق الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام فيه تبتني
الى تتبعه هو مسائلها وعلى هذا يحمل ما وقع من تحديد المنطق من ان المسا
يل ما يصير هو عليها من العلم ان لم تكن بينة قوله وغايته تحلية الايمان بالا
يقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد ش وغايته ما ينتهي اليه الشيء
ويترتب عليه فيسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم
ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيتصور العلم بذكر غايته ليعلم انه
هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته ليزداد طالبه
جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق والاحكام الشرعية متقنا
محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحا
فظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى
الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد ص
فهو اشرف العلوم ش ذلك لان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اشرف
المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه والا
تبقى ولا ابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها
يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع فتبين انه اشرف العلوم بهذه الوجوه
شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب
في الدين والقاصد عقائد المسلمين والتوريط في اودية الضلال وترتيب
ما تلعب فيه من المقال قوله والمتقدمون على ان موضوعه الموجود من حيث
هو ويتميز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام اي ما علم قطعا من
الدين كصدور الكثير عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محدودا بالعدم

والغنا

والغنا الى غيره لا مما يحكم به المتاخرون الفلسفية لما هو الحق ولوا دعاه
المشاركة الفلسفية كما عداه كلام الخالف ش والمتقدمون الخ هذه الابحاث مع
تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل
والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود
لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم
الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض
والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه كاللون
كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى النبات والحيوان والجماد ويبين ان اختلا
فها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر وانه يتميز عن
المحدث بصفات تجب له وبامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب
او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى
محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وينتهي
تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي عليه السلام فيقبل ما يقوله في الله تعالى
وفي امر الحشر والمعاد انتهى كلامه وما كان الموجود موضوع العلم الالهي
من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلم بتمايز الموضوعات قيد
الموجود منها بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فيتميز
الكلام عن الالهي فان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهو
دة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع
مثل كون الواحد موجودا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا
بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها اهل الاسلام
دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاحسن في هذا العلم انه مقيد بالكتاب
والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو
انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل الذي لا يخالفها وبالحيثية فيما طه اي محافظ

العلم

من جميع المباحث على القواعد الشرعية وكذا يخالف انه القطعيات منها جريا
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو وفاق قول الفلاسفة فلا تكون جميع
المباحث معتقدي نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق ولا ما جرى التمثيل به
على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الوجه حمل
الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام وان اريد الحقيقة والا
تساب بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه يصير زمانا
بيننا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقالته ولم يصدق التعريف على كلام المخالف
بل على كثير من قواعده مع انه كلام وجاوا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث معا
كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما بهذا القيد ثم ان
قيل قد يبحث من نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل
وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مبادئ ولواحق ولو سلم فنفي الذهني
راي البعض ش وان قيل اعتراض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود
من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل
وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال وما يجوز ان يجعل الموجود اعم من
الذهني والخارجي فيعلم الكلام المتكلمين يقولون بالوجود الذهني و
الجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والدليل
من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود
بتقسيم ما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى
والصورة وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول نفي راجع الى احوال الموجود
بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من
الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانه يرجع ماله كي تم لو اريد بالموجود
من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على
الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا كان او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك ومباحث
النظر والدليل من احوال الوجود الذهني وان لم يعتبر والباقي من احوال الموجود الذ

الذهني

الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح به كلامهم ومن لم يقل به
فعليه العدول الى المعلوم ش وقيل موضوعه ذات الله تعالى وحده او مع ذات
الممكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عنه اولا وهذا يرجع الى البحث عن
احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة
او عن احوال الواجب واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان
قيل قد يبحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض من احوال الممكنات لا على
وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للترتيب
او المبدأ به للتحقيق والمطوي فضول الكلام وان قيل مسائل ينبغي ان
تكون مبينة بنفسها اذ يعرفونه علم شرعي قلنا فرتبتي مبادي
العلم فيه او في علم آخر لا على وجه الكرور ومبادئ الشرع في غير الشرع
كالاصول في العربية ش وقيل ذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى
موضوع الكلام ذات الله لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بالدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات
الله تعالى من حيث هي هي وذوات الممكنات من حيث انها
محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجودية فكان هو العلم الباحث
عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام
وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى
وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام ولا حاجة الى
معنى للبحث عن نفس الموضوع لانه اجاب بان المراد بذات الله هو التعريف
الذاتي من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية
فان الموضوع الذي هو الذات من حيث هي لا يبحث عنها في هذا العلم وهذا
يشعر بان الموضوع في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى
من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى
وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المقابل

لا عن احوالها والعارض باطلان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والا
عراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب **قلنا**
يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر
مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك
كمباحث المعدوم والحال وانقسام الماهية والحركات والاجسام وعلى سبيل الحكا
ية لكلام المخالف قصدا الى ترتيب كبحث علة الاحتياج والآثار العلوية والجوهر
المجرد او على سبيل المبادئ بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق
المقصود في محل يتوقف فيه عليه ما يبتني كاشتراك الوجود واستحالة
التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الا
بعاد واما ما صدر من ذلك في فصول الكلام فيقصد به تكثير المباحث كما
اشتمل عليه كتب المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بعلم
الكلام **فان قيل** لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ تفتقر الى البيان وتثبت بالبر
هان لان مبادئ العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في علوم الشرعية
ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئية بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمبادئه
لا تكون الا بينة بنفسها **قلنا** ما يبين فيه مبادئ العلم لا يجب ان يكون
علما اعلى منه بل يجوز ان يكون علما مستقلا كالطب وعلم الاصول يبين فيهما من العربية
ويبين فيها بعض مبادئه **وتفصيل** ذلك على ما هو المذكور
في الشفا وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بينة في علم اعلى لكنها لا تقبل
عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مباد
الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لم يوثق بها لامكان ان
تبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي
ومن مبادئ الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يقدم ما تتوقف
صحته عليه لئلا يلزم الدور وقد تبين في نفس ذلك العلم بشرط ان لا تكون
مبادئ لجميع مسائله وان لا تبين بمسئلة تتوقف عليها فيدور وبهذا يكون مصدرا

باعتبار

باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وكذا الامر في الوجوب واخوته
مسئلة في الاصول ومبدأ في المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا
ولا يخفى انه يصح في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة فيجعل
من مسائلها بانا نعني به اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد
لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم ادنى او الحكم بثبت هذا الحكم في
ثبت قطعي غير مخالف للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلا
مية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق هـ واعترض بان اثبات
الصانع من اعظم مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى
ينتهي الى ما موضوعه في الوجود كالموجود من حيث هو شر كما في مباحث
العامة فلا ينفرج في الاقاويل البرهانية ولم يناسب جعل الكلام من العلوم الاسلامية بين
فلطها الناظرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى ان يستعان
به في التفصي عن المضايق والا فلا نزاع في ان اصل الكلام لا يجاوز مباحث
الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات
ولذلك اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع
ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب
الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى حتى ينتهي الى ما
يكون موضوعه بين الثبوت بنفسه كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات
الاعراض الذاتية للشيء اعني هي معنى الهلية المركبة ولا خفاء انها
فرع الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له ولذلك لا نزاع
في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعظم المطالب الكلا
مية ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في
البعض بعضه اخر **والقول** بان اثباته انما هو من مسائل
الالهي دون الكلام ظاهر الفساد ولا نكار ظواهر العلوم الاسلامية
بل في نفسها او راسها ومبني القواعد الشرعية واساسها **واجاب**

بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود
من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما
يلحق موضوعاتها لامر مباين فهو ادنى فالان موضوع العلم لا يبين فيه اذا ادى
كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما
لا يشهد بها عقل ولا نقل فان قيل هذا لا يتم على رأي من يجعل الوجود في
الماهية وهو ظاهر على رأي من يراه زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا
قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هنا قضية كسبية
يحمل فيها الوجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط الا
اصل الاعتراض الثاني ان كل علم شرعي موقوفه فيما فيه موضوعه فكيف
يبرهن بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه لم يبين شرط العرض الذاتي ان لا يكون
معلوم الغير بل ان لا يكون لحوقه بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساوي له
للمعروض ولهذا تعارف على كون التعجب والمرض من خواص الانسان والحركة والسكون
للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا
فلانه يستلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من المشكلات مسألة في شيء
من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين في علم اعلى واما ثالثا
فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تعريف انه لا يبحث في العلم غير الاعراض
الذاتية للموضوع يكون لغوا لان الكلام في ان وجوده عرضي ذاتي يبحث فيه
ام لا بعد ثبوت ذاتيته له واما رابعا فلانه لا ينبغي قولهم لكل علم موضوع
ومبادي ومسائل على عموم لان معناه التحقيق بطلبه الموضوع والتمهيد
البسيطة وقد تقرر في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا
فلانه تنحصر العلوم فيما هو منوط عن الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من
علم اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود
او المعلوم والاولى مما هي اعم منه ليتدون فيه ما هو اشرف في بحثه وفروعه
ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما شرعيا
جل

جل كونه بلغني يقينيا وعلو شأن الشرع فان قيل فرد الى الكلام الا ان
الموجود المخصوص بموضوع الصناعة وان كان في اعراضه الذاتية لا يبحث
فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هيئته التركيبية بل يكون مسألة في نظرها
لكونه بينا ومبينا في صناعة اعلى وجه الاشتغال ببيانه هنا انما يكون في
الهيئة المركبة بل يكون مسألة في نظرها وموضوع هذا العرض الذاتي
لا يكون الا هو مسألة الموجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا
يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم
اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهيئة المركبة للاعم
منه كما يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي
الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما
يتم العطف عن هذا الكلام لنكتة ما ذكر في بعض ما سبق قوله
البحث الثاني في العلم وفيه مباحث الاول قيل تصوره ضروري لانه
حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده
بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بان يكون بديهيا ورد بان الفرق بين تصور
العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور غيره بحصوله فيه دون تصوره
والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلا عن
بداهته فان قيل الحصول في النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل
بوجه غير متأصل ومصرافه الانتصاب وعدم كاشفي يتصف بالعلم كما يتصور
بتصور الاباء ولا يتصف به فان قيل حصول العلم فيستلزم امكان
العلم بانه عالم بوجوده بديهي به ويفضي الى العلم بالحضور قبل العلم بالمطلق
ايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهي لا يقتضي الا تصوره بوجه وفيه المطلوب.
قلنا لو سلم فاللازم التصور بوجه ما شرح مذهب الامام الرازي رحمه الله
ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما
المعلومية فيعلم بالوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما

بالغير صح

ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بما
نعلم فلم يعلم العلم بالغير لزوم الدور فيتعين طريق الضرورة المطلوب الثاني ان
ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص به
مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي
بل اولى بالجزء المقدم الاعم اولى من الاخص فمطلق العلم بديهي وهو
المطلوب **واجيب** عن الوجهين معا بان مبناهما على عدم التفرقة بين
تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف
على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره فلا يلزم الدور بل على حصوله
العلم بناء على امتناع حصول المقيد بدون حصول المطلق فمتى لم نعلم بوجوده
لم نعلم في ضمن الجزء بانه لم يتوقف على حصوله ايضا واحسن العبارة عنه العضد
في شرح المختصر بان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم
واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود
بل حصول العلم وهو لا يستلزم تصور العلم به في الجملة فضلا عن بداهته
كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها **فان قيل** المعنى بالعلم
هو حصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية
فحصوله فيها نفس علمه به وتصوره له فاذا اي حصول العلم بوجوده بديهيا
كان تصور العلم بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب
وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به حصول العلم متوقفا على تصوره وهو
قلنا قد يمنع ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون بانها
نفسها وهو المراد بالوجود الاصلي وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلي
حاصل لذا النظر المنتج [illegible] تصورها انما اتصاف بها والاول اتصاف بها [illegible]
ان لزم التصور بالكلي فيتصف بالجزئي بتصوره ويتصور لها بان يحصل
مفهوم في نفسه وان لم يتصف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس
لا يكون تصورا له لان العلم هو حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس
أ

لا يكون اتصافا بالعلم به بل لا بد من حصول [illegible] فيكون ذلك اتصافا بالعلم اي به
بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه **فان قيل** من تقرير الدليل
على ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على
حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى
تقديره فوقوع ذلك الممكن يلزم منه حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم به
بمطلق العلم وهو محال باكتساب العلم يكون [illegible] وما التصور الغير الملزوم
لامكان [illegible] **والثاني** بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي
وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم الخاص بديهيا كان العلم به
بمطلق العلم بديهيا **وكما** علم ضمنه انه نقلا العلم بانه عالم تصديق
وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه معنى لما يتوقف بعد
تصور طرفيه على نظر فيه **اشار** الدفع بان هذا التصديق بديهي بمعنى
انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور
الطرفين شطرا او شرطا وذلك لحصوله بلا تفكر ونظر ولا اكتساب
قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي
تصور الطرفين بوجه ما لا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه كذلك
محل النزاع لا غير اذ لا نزاع في التوقف على التصور بوجه ما في الكل على
انه اذا اراد العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل الاكتساب ممنوع
العلم بغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد
الاكتساب **قوله** ثم اكثر تعريفات العلم [illegible]
لو فهم **شرح** اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به احترازا
المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به
ما يعلم به الشيء ما يصير به من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة لا
ان ذلك [illegible] ولما استشكل خفاء معنى العلم وعسر تحديده قال بعض
المتشككين [illegible] بعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس

والغلط فانه لا منعكس في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية وكيف في
المدركات العقلية وانما يعرف معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان
يميزه عما يلتبس به من الاعتقادات ولا خفاء في تمييزه عن الشك والظن لعدم
الجزم وعن الجهل بالمطابقة لما في نفس الامر بل يبقى الاعتقاد المقلد ويميز
عنه بان اعتقاد المقلد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار
ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى
مع انتفاء المتعلق لانه كشف تام ولا يتشكك بتشكيك المشكك في زوال اعتقاد
المقلد لان فيه شبهة واما تعريفه بالمثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه
بادراك البصر مثلا انه معنى لا بصار الا انطباع البصر صورة اي مثاله المطابق
في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة انه كذلك العقل بمنزلة
مرآة تنطبع فيها صور المعقولات وقال الامام الرازي هو
غني عن التعريف لان ماهيته قد بلغت في الظهور حيث لا يطلب تعريفها
بشيء ابدا ثم والى هذا ذهب اكثر المحققين ج قوله ولا نزاع في اشتراك
لفظه وقد يقال لطلاق ادراك العقل بمعنى حصول الصورة في العقل ووصول النفس
الى المعنى ولما مر انقسام التصديق يفسر بالحكم الجازم المطابق لموجب
ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
به اذ لا تجلي في غير اليقين يوجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض والعاديات
انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض نقيضه لم يلزم منه محال لا بمعنى تجويز العالم
اياه حقيقة في الظن او تشككا في اعتقاد المقلد ش ولا نزاع في اشتراك
لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة
الشيء في العقل ويسمى في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه ه
وبعضهم نظرا الى ان العلم صفة للعالم والحصول صفة الصورة يقول الى
وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس
الى المعنى الشعور بادراك وقوف النفس على علم ذلك المعنى فتصور

يعني

يعني بحفظ ولذلك الناسي يطلب التذكر وذلك المعنى ان ذكر وانت
خبير بان حصول صورة الشيء في العقل ايضا صفة للعالم ومنها اخذ
انقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل
المركب والتقليد ويسمى يقينا ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق
اليقيني على ما هو المطابق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات الاولى يتجلى
بها المذكور لمن قامت به اي ينكشف لها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا
تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وحصول علم الشيء المذ
كور ليعم الموجود والمعدوم والمفروض ممكنا كان او مستحيلا ويخرج اعتقاد المقلد
لانه عقدة على القلب والتجلي انشراحها وخرج الظن والجهل لذلك الثانية
صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب تجلي ما
لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلياتها او جزئياتها فيخرج مثل القدرة و
والارادة وادراك الحواس لان تمييزها في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات
لم يذكر هذا القيد وخرج ما في الاذهان لان احتمال النقيض في الظن و
الشك والوهم وفي الجهل ظاهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك
المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب
ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة
حيوان ناطق واما المطابق فقد قيل انه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض
اشارة الى الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من خص المعاني بالكلية ميلا
الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلذلك زاد ما ذكر في المواقف
ان هذه الزيادة تمنع القناعة (?) عنها لئلا يطرد الشيء في اي جزئيا في
جميع اجزاء المعرف على ما ذكر ابن الحاجب رحمه الله ان الاسم العامل يرد على طرد
تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه فالواو هذا مصطلح النحاة اي الخلل
الطرد على الجمع والعكس على المنع ثم الظاهر من
قولنا تمييز لا يحتمل النقيض ان المراد نقيض التمييز والجزء اعتبارا هذا

الغير فى مطلق التعيين لقولهم اى اعتقاد الشئ انه كذا مع انه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا باقى الاقسام ويرد على ذلك تقرير
اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان
لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله مكان الحجر الذهب على ما هو راى
المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى صار به حجرا او يخلق الوصف
الذى يصير به ذهبا على ما هو راى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر
فى جميع الاحكام **والجواب** اى المراد بعدم احتمال
النقيض فى العلم هو عدم تجويز العدم اياه لا حقيقة ولا حكما اما فى التصور
فبعدم النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم
واما فى التصديق فلانه يستند جزم بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل
والاشياء والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب بحيث لا يحتمل
هو العادة واما احتمال النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعها ولا وقوعها ولذلك كما
يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه فى نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون
والحاصل ان منع احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة ولا
كما فى الظن بعدم الجزم الذى اعتقاده الى موجب من حس او عقل او
عادة فيجوز ان يزول الذى لا يبطل له اعتقاد النقيض وبهذا يظهر
الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد بسببه المطابق فانه لا يحتمل
النقيض فى الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا غيره بالامكان العقلى
فى العاديات قوله البحث الثانى العلم اى كان حصل اى الاذعان والقبول
للنسبة فتصديق والا فتصور ما تعلق بها بالحقيقة لا بمجرد الاضافة ثم البحث
الثانى فقد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستشعر بعض
ما بينهما من التلازم اذ لا تصديق بدون تصور بل ذكره والثانى لا تصور بحسب
الحقيقة بدون التصديق وانما الكلام فى التصور بحسب المشم

معبر

معبر لوا فى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى
التصديق **واجاب** اخرون بان المنافى من حيث الو
جود لا ينافى التقابل بحسب الصدق كما فى الزوج والفرد والحصر فى التصو
ر المقيد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة
فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق هو التصور المقابل
له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر
فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج
والتصور فقط **وحاصل التقسيم** ان العلم اما ان يعتبر
فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم
مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام رحمه الله لا الادراك
المقترن بالحكم على ما نسبوا الى القدماء من الحكماء ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن
نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة الكلام
النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا من الارادة والجمهور على انه نفس
الحكم ونوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا بتعلقه بالنسبة فان
التصور قد يتعلق بها وبغيرها الا ترى انه اذا اشتكت فى حدوث العالم
فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا قام
فيه البرهان فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم وهو المسمى بالحكم
والتصديق وحقيقته الاذعان للنسبة وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها
ويعبر عنه بالعبارة الفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا كما قال فى
الشفاء نتصور فى قولنا البياض عرض وهو ان يحدث فى الذهن صورة هو
التاليف وما يتالف منه من البياض والعرض والتصديق وهو ان يحصل فى الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشياء انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفى
هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما التكذيب
فاحتمال عقلى ولهذا يبعد انحصار التصديق فى المطابق لما توهم انه يلزم

من حصول الشيء بالمطابقة متمسكين في أن التعيين تحققه في المواقف **قوله**
والضرورة قاضية بانقسام كل منهما إلى النظري المفتقر إلى النظر وإلى
الضروري المستغني عنه وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما
لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا أي لا يقدر على الانفكاك عنه أصلا **فيخرج** زوال
الضروري بطريان ضده أو عدم حصوله لفقد شرطه ولا لزوم النظري له
بعد الحصول لعدم اقتداره على الانفكاك لوجود الافتقار قبل ذلك **شرح** والضرورة
قاضية الخ يعني أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والنظري
لأنا نجد من أنفسنا احتياج بعض التصديقات والتصورات إلى النظر كتصور
الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود
والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين **والمراد بالاحتياج**
والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني عنه عن النظر ضروري
إن كان طريقه الكسب على ما تقرر عند الجمهور من أن التصديق الضروري
لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر **وعبارة** المواقف وهو أن البعض
ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة فإنا نجزم أن الثاني ليس
بالوجدان وفسر القاضي أبو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق
لزوما لا يجد عنه **واعترض بأن التفسير قد ينفك عن**
العلم الضروري بأن يزول بعد الحصول بطريان شيء من أضداد العلم
كالنوم والغفلة أو بأن لا يحصل أصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه
وتصور الطرفين واستعداد النفس والإحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف
عليه بعض الضروريات **وأجيب** بأن المراد بعدم القدرة أي قدرة المخلوق
لا قدرة الله عز وجل **والحاصل** أن الحكم الضروري على العلم مأخوذ من
الضروري بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك لكونه لم تعتبر وقد اقتضى فيه بما
لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لأن نفس الحصول يراد هنا بقرينة جعل الضروري
من أقسام العلم الحادث ويخرج من عبارة القاضي تخرج العلم [illegible]

قيل

قبل الاعتداد والاشتغال لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك
عنه **فإن قيل** يرد على حد القاضي العلم الحاصل بالنظر
إذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه **أجيب** بأن المعتبر في
الضروري نفي القدرة دائما وفي النظر إنما تنتفي القدرة بعد الحصول
أما قبله فيقدر على التحصيل بأن يكتسب وعلى الانفكاك بأن لا يكتسب **فإن**
قيل سلمنا أن مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك إلا أن السؤال
باق بعدم الانفكاك سواء كان مقدورا أو غير مقدور لما في اللزوم **قلنا**
أراد باللزوم الثبوت أو امتناع الانفكاك بالقدرة على أن يكون آخر الكلام
تفسير الأول ومفسر النظر بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى أنه لا ينفك
عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجب حصول
النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح
لأن من الضروريات ما هو كذلك كالعلم فيما بأن حدث جهتان من الملازمة والالم و
لو قال ما يعتبر النظر الصحيح وأراد الاستغناء بالعادي لكان أظهر
والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري في جعل الطريق الاكتساب
هو النظر لا غير وأما فيمن يجعل الكسب مثل التصفية والإلهام ولا يجعله
مقتصرا على النظر فالكسبي أعم من النظري ويكاد يلزم بينهما هذا على
ما في المواقف لأن يجعل الكسب مثل التصفية والإلهام من خوارق العادات
وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الأسباب اختيارا كالتصرف
العقل والحس والضروري ما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي
قوله واختيار الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري لامتناع الاكتساب
لأن ما في جهة المطلوب كله إما معلوم قطعا فلا يطلب أو مجهول مطلقا فلا يمكن
التوجه إليه أو معلوم من وجه دون وجه فلا يطلب شيء من وجهيه لما مر
التصديق فإنه يطلب بحصول تصوراته **ورد** بأن العلم ببعض جهات المجهول
كاف في التوجه **شرح** اختيار الإمام الرازي أن ما يحصل من التصورات ضروري

لان الاكتساب منتف من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني
طريق اكتسابه **أمّا** الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن
طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه
اليه من وجه **واعترض** أخرها الامام بجواز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا
من وجه فيطلب **وثانيهما** النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل
فيه **واجيب** عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو ممتنع لا
امتناع تحصيل الحاصل ذلك الوجه او المجهول وهو محال لامتناع توجه النفس
اليه من ذلك الوجه **واجاب** بانا نختار انه معلوم من وجه وكونه نسلم امتناع
التوجه الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتبا
راته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا اذ اعلمنا ان لنا شيئا به الحياة
والادراكات يتطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما
هو المستفاد من النحو او الرسم والمجهول المطلوب منحصر في الحقيقة واما في
العوارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات
تحقيقا لما هو الامام اعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان
مجهولية الذات كما زعم فيها يطلب تصور شيء لو علم الشيء بحقيقته و
نظر لاكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل التصديق وهو فقد
اكتساب العارض نفسه كان مجهولا بحقيقته **وما ذكر في تلخيص
المحصل** من ان جهة من الوجه المجهول والمعلوم ما طلاما كانت هو الحط الذي لم
للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان
متغايران امر هو معلوم كما اجمالا فيه والامر تيسير بمعلوم الشيء ما ترى احتمالا في
شيء. ضرانه هنا الحاصل اجمالا بنا والامر فكرة هو اقوى نظر نشر بل الامكان
ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها
قوله واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها
وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف
على

على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا **ورد** بانه مجموع تصورات الاجزاء.
والكسب تصور مجموعها واثر الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة
بعضها من حيث تعلق التصورات بها امور من حيث تعلق تصور واحد بها
محدود ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وان المتحد مجموع
الاجزاء والماهية لما تصور انها وتصور الماهية **وايضا** تعريف الجزء للماهية
انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها
تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء ثم انها نفسها **وايضا**
التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لو العلم به ولو سلم فيكفي
تصوره بوجه وتصور ما عداه اجمالا **نثر** واما الثاني فلان الكاسب اعني
المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى وابين
معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور
واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه التركيب من الداخل والخارج ومن
وجهه بالنظر كمن اراد بالداخل والخارج البعض من ذلك ثم البعض انما يعرف
الماهية اذا عرف مشتملا على اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة
او بعضها بعينه مجهولة لم يكن التعريف بها الى نسبة المعرفة الماهية وهو حكه
الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم ان التع
ريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو جعل نحو اطلقها انتقل
الكلام الى نفي بعضه للجزء التركيب منه ومن غيره فيعود المحذور والتعريف
بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف
على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها في الامور الغير المتناهية على
التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هاهنا تسامح **وايضا**
الجمعي لزم دور التحايف ... على ان معرفة الماهية معرفة لكل جزء منها
وظهور المنع عليه اقتصرنا على امرها كعبارة الخطاب الغائبة **ثم يجعي**

اي الغرض في بعض مقدمات هذا الاشتغال كما في دفعه الا انه لما
جوزوا التعريف بجميع الاجزاء او ببعض والخارج احتجنا الى النقض عن
الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس
الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه
ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا
على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان
يلاحظ المجموع من حيث هو مجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى
قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجمو
ع مترتبا على مجموع التصورات مكتسبا عنها فان قيل
انه ان اريد ان مجموع التصورات مفض الى تصور المجموع فان كانت حاصلة فان
هو انطباعها حاصلة من غير اثر النظر والاكتساب وانما لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا
بان تكون مطلوبا وينتقل الذهن الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض
الاجزاء او بالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء
معلومة متفرقة في خزانة المعلومات فيلتفت الى النظر لاستحضارها مجموعة
مرتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله
عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى هذا يفسر ما قال في المواقف
فلا جاء في قولهم مجموع التصورات يفضي تصور المجموع الحاصل للاجزاء
اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فيه الماهية كما ان حصول المجموع يوجب
حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا احصلت في النفس
كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم
لم يدعوا ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل
انه يجوز ان تكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع
اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك لا يظهر ان ... له ضرورة في هذا
بل يكفي الوجدان وكما ... بالقياس على الوجود الخارجي لانهما ...

على

على تصورات العقل وله ان يجد في الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا
فشيئا ولم يرد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل
واحد منها بعده وما يحل بعضها في المحدود ايضا كذلك بعد في بيان المغايرة
والسببية من ان يقال تلاحظ الامور من حيث التفصيل تفصيلا او اجمالا
محدودا وهو معنى كلامه واما على الثاني فبانا لا نسلم ان معرفة
الماهية يجب ان يعرف بها اجزاؤه لجواز ان تكون الاجزاء معلومة ويفتقر
الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازا عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله
ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لا كما يلزم ان
يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد
من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يعني الاجزاء مجهولة
ويصير المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها لا عبر اما هذه بحقيقة
حقيقتها بشيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف
بالذات ويعود التغاير التفصيلي والاجمالي في تعريف الماهية باجزائها
او ببعضها ويصح التعريف بالخارج كما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال
ان جميع اجزاء الماهية نفسها فيمتنع ان يكون العلم بها علما بها وان
معرفة الشيء بسبب تقدمه في الذهن وليس كما يحصل
شيء اجزائه وان علة الشيء لو كانت علة الشيء نفي اجزائه لكان
حصول كل جزء وحده كافيا حصول الكل بدونها فلم يكن علة بل بعينها ما
الهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة للشيء
من اجزائه واما على الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخا
رج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن
ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتفرع العلم باللزوم
ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا
كما في اختصاص الجنس بهذا الجنس وان كان مبنيا على امتناع كون امتناع

في حيزه واشتغال حيز بتحيزه **والى هذا التقسيم نظر**
من قال ان الوصف الصالح للتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت
له واكده بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان
لازما بحسب الصدق وكذا بدوا ان يكون لازما بحسب التصور **واجاب**
بعض المحققين عن الاول بمنع توقف جميع اجزاء الماهية بنفسها بل جزم
انه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها يتقدم على الشيء
ممتنع ان يكون بعضها متاخرا قال ويجوز ان تحصل عند الاجتماع ماهية هي
المتاخرة فتحصل معرفتها بها لان العلم بالجنس والفصل وهي اجزاؤه مدركة
وبها يحصل العلم وبه ورد المنع تارة دعوى الضرورة وتارة بالاستدلال
بان جميع الشيء اجزاؤه ان لم يكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر
البطلان او داخلة فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي
جميع الاجزاء بل بعضها وابطلوا كون الشيء عين جميع الاشياء بتمام
حقيقته اما اذا اخذ الغير وحده فكذا يكون المجموع ذو اجزاء ومع الاجزاء فلا يكون
جميعها **واما** التعريف بضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم
تقدم الكل عليه لامتناع تقدمه بعضه متاخرا ولو كان هذا لازما لكان الكل
متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد
بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التاليف
والاجتماع والتركيب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال ان مجموع جميع
اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية
وتركيبية بل هي هي لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان
الحد التام تعريف له بجميع الاجزاء المادية التي يحصل لها في الذهن
فقط صورة مطابقة لما في الاعيان ورد هذا الجواب بانه لم يعتبر في الحد
التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل بعينهما الجزء الصوري اعني الترتيب
لان التعريف بالجنس والفصل على الترتيب لا يكون حدا تاما بل مع جميع

المادية

المادية والصورية لبحث بعض الحذاق لا نسلم ان هو معلوم او في المعلوم
بالبديهة ان تحصل الاشياء تحصل واحد وتحصل واحد آخر وتضم احد
هما الى الآخر لا يكون محصلا للشيء بنفسه بل يكون محصلا له بجميع
الاجزاء المادية والصورية **فـ قوله في المبحث الثالث** ان العلوم
الضرورية تنحصر في كشف برهيات يجزم العقل بها بمجرد توسط الطرفين
وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى
الحسيات او باطن وتسمى وجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة
لا تغرب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها
بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع
تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس وسنتكلم
فيه **في المبحث الثالث** لما كانت العلوم النظرية تفضي الى الضروريات
جعلوا اثباتها والرد على منكريها في مبادي الكلام ليعلم ان ما
يحصل منها مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا
بضبط التصورات الضرورية لانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات
وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات
والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون
تصور طرفيها بعد تغاير الادراك كافيا في الاتباع وهذا لان الابيات كافيا في
حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج
الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول له
المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو ان يكون ذلك الامر لازما
وهي الفطريات او غير لازم ان كان حصوله بسهولة يعني الحدس فلا يزول
فليحقق في الضروريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات

والا فالمجردات أمّا البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان
الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالعلم بان لنا جوعا
او غضبا ومنها ما لا يفتقر الى نفسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا وافعالنا وجميع احكام الحس جزئيات فانه انما يفيد ان هذه النار حارة
وأمّا الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الحواس اي لاحساسه
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته وأمّا الفطريات فقضايا يحكم
بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين وهو معنى تام به زح
منضم الى القضية وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج
لانقسامها بمتساويين وأمّا التجريبيات فهي قضايا يحكم بها الذهن
بانضمام تكرار المشاهدة اليه والقياس الخفي المتنبه للشيء اليها وهو
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعلم ماهيته فكلما علم
وجود المسبب علم وجود السبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء وأمّا المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس الى حد تشاهد كثرة تمتنع تواطؤهم
على الكذب بمجرد العقل كسماع الاخبار والقضية فيما فيه خفي هو لو لم يحي
هذا المقدار اخبر به هذا الجمع وأمّا الحدسيات فهي قضايا يحكم بها
العقل بحدس من النفس قوي يزول معه الشك ويحصل اليقين بشهادة القرائن
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات
نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يظهر منه ما يقابل الى
يلي الشمس فيشتغل ضوءه الى مقابلة الشمس فيجزم من العقل انه لو لم يكن
نوره من الشمس لما كان كذلك وهي كالتجريبيات في تكرار المشاهدة و

مقارنة

مقارنة القياس الخفي الا ان السبب في التجريبيات معلوم السببية غير
معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه
يكون بحدس وهو الفكر ولما كان من العلوم الكسبية ومشى في معنى الحد
سرعة ينتقل النفس قوله وقد حصر في البديهيات والمشاهدات
لشمولها الكل واما ضرورته ما سواهما بالنسبة للتجريبيات والحدسيات
لم تخلوا عن نظر الا ان الخفي منهم لم يجعلوه من النظريات بل واسطة
والنزاع بعضهم فان قيل لم نازع في المتواتر وهو نوع
من الحس قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة
محمد ومقول النبي وانه صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين
مسموع والعلم على ان هذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم حاصل
بالتواتر ضروري وبان البينة انما تكون على المدعي ما ضر بجبر النظر واستناد
لما شرح وقد تحصل من البديهيات والمشاهدات ثم في الحصر ان الضروريات
هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة وتبع
في المواقف الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الستة المذكورة
والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعترض في
الحصر بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان
الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين صار العقل لا يفتقر الى حضورها
والحسيات تشمل التجريبيات والمتواترات نظرا الى ان انتهاء حكم العقل
فيها الى الحس لا يكون مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كل التجريبيات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث
على ما نبه عليه الامام رحمه الله في المحصل لاشتمال كل منها على حصة قياس
وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون التجريبيات والحد
سيات من قبيل اليقينيات ثم المحققون لا يقولون بان هذه الاربعة ليست من
الضروريات على انها ليست من النظريات اذ ربما لا وسط لعدم افتقارها

الى الاكتساب العقلي وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام سيدنا ابي
حامد الغزالي رحمه الله قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج
الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في
الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود
ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول المقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم
واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على
الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بـ
توسطهما ولا الى ايضاحهما اليه وبهذا انحل ان النزاع بعضي
ومبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى الواسطة اصلا او ما
نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات
بحس السمع فيجب ان تكون ضرورية بلا نزاع قلنا ان الكلام في العلم
بصدق الخبر المسموع تواترا كوجود مكة وهو مستفاد من تكرار السماع
متى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن قضية قال البينة على المدعي واليمين
على من انكر ما لعلم بان هذا صوت المخبر في ضروري ماخوذ من الحس
والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو
المستفاد من القضية التي هي من قبيل التواتر انما المتنازع في
كونها ضرورية او غير ضرورية والعلم بان البينة تجب على المدعي كذلك
مستفاد من المقدمتين المترتبتين اعني ان هذا خبر النبي صلى الله عليه
وسلم ومضمونه حق لما ثبت من صدقه بدليل المعجزات وما يقال من هذا الحديث
متواتر معناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر
سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء. قوله واما المنكر فمنهم
من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا يقدح في
الجزم القاطع فيما لا غلط فيه اقول قد ثبت باتفاق اهل الحق ان الحسيات
والبديهيات مبادئ اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح
في

في الحسيات ومصل المبادي الاول في البديهيات ومنهم من علمه
ومنهم من قدح فيهما ولكل من الفريقين شبه اطنب الامام رحمه الله في
تلخيصها بالامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكثر العقلاء
سمعة ورد بان اكثر علومهم اليقينيات مبنية عليه او المبادي الضرورية
مستندة اليها على ما صرحوا بان المبادي التجريبيات والمتواترات والحدسيات
في الاكثر مناسبة بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعمال
الحس لجزئياتها من الاحساس بالجزئيات فكيف يتصف اليهم القول
بانها ليست بيقينية واعتذر بان المراد بجزم العقل بالاحكام الماخوذة من
الحس فمتوقف على شرائط لا يعلم ما هي ومتى حصلت فلزمهم
ان يعلموا بيان مواضع الغلط في المحسوسات وان احكامها تكون يقينية
والبعض تكون غير يقينية فبانة النظر كي يعلموا بيان ذلك في المغالطات
صناعة سوفسطائية وما ذكر في تلخيص المحصل انه لا حكم
للحس لانه من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم
للعقل لا يصرف كلام الامام بالمنافشة في ان الحاكم هو الحس او العقل
بواسطته بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال والمحسوس من
حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني والحجة فيه
من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصح المعنى ان احكام العقل في
المحسوسات ليست بيقينية لما قد يقع فيها الغلط ولا يتضح نسبته
الى الحس لتصريحهم بخلاف ذلك ثم لما حكى الامام
رحمه الله انه يثبت بالدليل من ان التشبه الى حكم الحس قد يكون غلطا لا بد
من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول
رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل وانما الاشتراط بان
الاسباب الغلط فيه اورده الامام رحمه الله من النص فقد اعترف بانه شبيه
لمن لم يبق ان يعترف بان تكون الاوليات والمحسوسات والموثوق بصحته
يقيني

لبيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم اعانة تصريف الصواب وتخطئة الخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل من الوثوق بالمحسوسات والجواب عن شيء من المشكلات لا تامل فيه الا اشتباه ومن حصرها واستيعابها ونحو ذلك **وحاصل المشكل الثاني لا وثوق** بحكم الحس اما في الكليات فانه لا يحيط بها كيف وهي لا تنحصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فكثيرا ما يكون حكم فيها غلطا بل يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه بان يرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا وبالعكس الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء كالاجاص والجمرة يعد كالكوز والقمر في الماء فيرى والالوان المختلفة في الخطوط الخارجة من مركز الرحا الى محيطها عند اداركها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى الظل في الشمس والشمس بنا لفة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك **والجواب**. ان غلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في بعض من الصور في الحكم بان الشمس مضيئة والنار محرقة اذ القطع قاطع بان لا غلط هنا من غير افتقار الى النظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تقلع على التفصيل وهذا كما قال في المواقف بان مقتضى الشبهة ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس بل لا بد من امر يجزم فيها فرح به وكونه محتملة اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق فيها ووقع فيه من الجزم **قوله ومنهم** من قدح في البديهيات بان اجلاها وانحطها الشيء اما ان يكون او لا يكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى التوضع والحمل وقد وقع تشبهات فيها انحطاط **والجواب** انها لا تورث شكا بان تشبيها عرضنا ودينا ثبتها ثم ومنهم من قدح في البديهيات فالوا انها مع الحسيات لا مناسبة الا بنسبة البديهيات

بعد

بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ويلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع كذا زما له نظرا الى ذاته **ووجه القدح ان احد التصريفات البديهيات** واعلاها النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعني ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اذ هو الذي يتوقف عليه الكل واستناده اليه مشكل بل حض من قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يترتب لكان الجزء الاخر كاينا او لم يكن كاينا وقولنا الموجود لا يكون في مكان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد الشيئين كاينا او لم يكن كاينا وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق به فلان العلم بحقيقة هذه القضية وتعقلها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع التشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تبين بانظار دقيقة بان يبينت الانظار محلا للخطا فيتوقف لا محالة على هذه القضية فكونها اول الاوايل يلزم عدم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير نظر محالا وانما يفيد الشيء. سماها من لا انها لم يحصل الجزم بالقضية وهو الامر **والجواب** انه بديهة العقل جازم بها وبحقيقتها من غير نظر واشتراك في تحقيق التصور وكذا في دفع الشبهة وما تورد من الشكوك لا تورث فيما نحن فيه الجزم وكما يقدح يعجز بالنسبة الى بعض البديهيات فان شبهنا اعرضنا عنه وان شبهنا نبهنا عسى ان يعترفوا ان يحصل المشتغل بالنظر والاشتغال بالمباحثة مع الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرها وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق يناقض لا يمكن سلب العدم المطلق يتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما خاصا

وقسيما له لكونه وجوديا وسلبيا **والجواب** ان الاشتمال في كون المعنى
لا ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا به
كونه قسيما للعدم من حيث كونه عدما مضافا او قسيما له في المفهوم ويجمع
بهذه زيادة يقين في بحث العدم ومنها الوجود ان اخذ في عدم النقيض
المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما ثابت او ليس بثابت واما ان يكون موجود
الشيء. نعم ما هنا يلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه معتبر قطعا وكون
الجزء السلبي متناقضا لان الحمل والتشبيه يناقض دوام الايجاب واما
ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الموجود بالليس بموجود وهو اخذ المو
ضوع غالبا في الموجود وتسلسل الموجودات ان اخذ موجودا او سياتي
بيانه وجوابه في بحث الموجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه
اتحاد الاثنين ويلزم في السلب رفع النفي المستلزم لثبوته وخلو
الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الموجود بالمعدوم عند ثبوته لها
والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين
باعتبار على ما تقرر من ان هذا الموضوع والمحمول تغايرا بحسب
المفهوم واتحدا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو
بعينه هو بعينه ما يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق
ثابتا من حيث الحصول في العقل وفي قيام الموجود بالمعدوم على
ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا اذا اخذ الموجود واما اذا اخذ
الرابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون فيلزم في الجزء الا
يجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هاهنا
وصفا للموضوع كان للموضوع موصوفية وهي عرضية ويتصف
الجسم ضرورة فتسلسل الموصوفات وكذا يجري بكونها من الاعتبار
العقلية لان الموصوفية نسبة تقوم بالمنتسبين كما في العقل وان لم
العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق

ايا

دايما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون به لا تجوزون الايجاب في الجملة
والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب لا موصوفية لها
يلزم ان تكون ولو سلم فنقيض العرضي لا يلزم ان يكون وجوديا فان
الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وبعض
النسب والاضافات في العقل فقط لانا في اتصافنا بها الامور الخا
رجية ان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله
تلك النسبة والاضافات ومنها انا نعلم عدم الواسطة بين الموجود
والعدم وسيجيء جوابه مع انها لا تعقل في الكون ولا يكون **وما**
يذكر في **المواقف** بان القائلين بها يقولون في الكثرة الاجة
تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس
وفي المعقول يكون شبهة لا اقل **فقوله** ومنهم من قدح
فيهما جميعا ومثلهم الاادرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون
وهلم جرا وتمسكوا بالشبه التي يفيد تواردها شكا والحق تعذيبهم لو
بالنار ليعترفوا او ينتفوا ملتهم ويحترقوا فينطفي شعلتهم شرهم ومنهم
من قدح فيهما جميعا وهم السوفسطائية **قال في التلخيص** لا
المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية لهم نحلة ومذهب
وينقسمون الى ثلاث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا انا شاكون
وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما
من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في
القوة والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم
باطل بالقياس الى خصومهم طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخص
وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة
من سوفسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم
العلم واسطا الغلط وليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط

سوفسطا وفي موضع غلطه انتهى ولا يخفى ما في كلامه من العنادية
والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات ونفي فسبحان الله لا
تمسكوا فيه ادعوا بشبهة كذلك الا ادرية فانهم اصروا على التردد دون
والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه
لا وثوق على حكم الحس والعقل بما مر من شبه الفريقين ولا على الادراك كذلك
لكونه فرعهما ولم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك
حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فاذا [illegible] الطايفة من العناد
ية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى المناظرة والبحث معهم لانها
لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار
الضرورية ايضا حتى الحسيات والبديهيات ولا نشتغل باثباتها لالتزام
مذهبهم وتحصيل غرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بال
ضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهو
لا فيشتغل بالمعنى والضرب معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه
بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه
اضمحلال الناشئ من تشبههم وانطفاء لنار شبهتهم **قوله** في **الفصل**
الثالث في النظر وفيه مباحث **البحث الاول** اذا اردنا
تحصيل مطلوب والنفس تتحرك منه الى معقولات تناسبها لمباديه وتعيينها
ثم ترجع منها ترتيبا وتأديا الى المطلوب فهاهنا حركتان كما حققنا وترتيب
وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين
لا كل فلا يكتفى بمعنى الاجزاء او اللوازم فيفسر بالحركة الاولى او الثانية او
ترتيب المعلومات المتأدي الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
او تجريد العقل عن المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد
بالفكر حركة النفس في المعاني ليخرج ما لا يكون لطلب علم او ظن كالتمني

حركتين

من حيث التعبير ويدخل ما يكون لطلب تصور او تصديق جازم او راجح
غير مطابق المطابقة وغيرها **الفصل الثالث** في النظر
اورد فيه مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا
يحصل في مبدأ الفطرة بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادئ كلا توصل
اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا اردنا تحصيل مطلوب تصو
ري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس
منه في الصور المخزونة عندها متنقلة من صورة الى صورة الى ان
تصل بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستخرج
ها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها لترتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور
المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز به عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير
يقيني **فهاهنا حركتان تحصل باولهما** المادة وبالثانية الصورة
والمبادئ من حيث الوصول فيها منتهى الحركة الاولى ومن حيث
الرجوع عنها مبدأ الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما معنى
حصر الحركة في الكيف بتوارد الصور الكيفيات على النفس وكذا
محالة فيسمون ها المتوجه نحو المطلوب وان العلم [illegible] ينتج عنه من العقلية والشعو
ر الملاحظة والتأدية وملاحظة المعقولات ليؤخذ البعض ويترك
البعض وقربت للمأخوذ غاية يحصل مطلوبها وكثيرا ما يقتصر في
تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يعتبر اعتباره او
احصله ما علم انه يقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته
من المبادئ الى المطلوب او ترتيب المعلومات المتأدي الى مجهول ويراد
بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة ومرها بناء على انه يجوز بالمشتقات كالناطق
والضاحك وفيه شائبة الترتيب من الموصوف والصفة او يخص التعريف
تعريف بالمفرد المشتمل على الترتيب والثاني لتركه التعريف بالمعرف

يحدث خروج وهذا ما قال ابن سيناء الشعر بها بالمعنى حذف وخرج والامام ذكر
مكان المعلومات التصريفات بناء على ان ما ذهب اليه من امتناع اكتساب
التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة فالترتيب
امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق
الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين منها
والظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد المقلد على ما صرح به في شرح
الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا التعريف تقسيم المنظر
الصحيح والاولى ان يعبر النظر بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة بل
الصورية الكاذبة وان يقال بدل التادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد
من الصورة بل مطلق النظر ومقدماته وقد لا تكون معلومة وكذا مظنونة بل
مجهولة جهلا مركبا لا يتناوله التعريف فلا يكون جامعا وقد يعرف بانه حركة
المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل امرا كان او اكثر
تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا مركبا فلا يحتاج الى شيء.
من التكلفات السابقة **وفي** كلام الامام ان النظر البصيرة اشبه شيء
بنظر البصر اي كما يريد الشيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلته ذلك الشيء فيبصره
كذلك من يريد ادراك الشيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء.
ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان تحصل له العلوم المرتبة المؤدية
الى ذلك المطلوب فها هنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى
اخليه عن العوارض والشواغل العائقة عن اشتغال الفكر او الصور التي هي المو
جبا لبعضان النظر او تجريد العقل نحو المعقولات نظيفا لما بعد البيضان
النظر عليها فان هذا امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في
غاية الظهور فمعنى ان شيئا من تعاسير لا يخلو عن اشارة الى ما ذهب
المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن **والمراد بالفكر حركة**

النفس

النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في
شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي محلها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك
الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى
تخيلا بل وقع في المواقف ان المراد به الحركة التخييلية لتعبيره كما
ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انتقال حركة النفس في
المعاني انتقالا بالقصد كأنه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر
حركات لا عن قصد **وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر.**
على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد
لا يكون كالتفكر في التعبير فلا يسمى نظرا فيسقط اعتراض الامدي بان
لفظ الفكر زائد لان ما في الحد معنى عنه واعترض بانه لم يجعله جزءا من
التعريف كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا
من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعلم منه لمنع
تقسيمه الى ما يطلب به علم او ظن لانه يعم من جهة ان العبارة لا تدل عليه
الخ ولم يعتبر في التعريفات ان يقال الاقسام الشيء الذي هو مبنا ان
ناطق مثلا على ان يحد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تقسيما
للنطق والفكر الا بتكلف **واما اعتراضه بان الظن قد**
لا يكون مطابقا وهو مهمل فيمتنع ان يكون مطلوبا مدفوع بان المط هو الظن
من حيث انه ظن وهو لا يستلزم مطلب الاخص اعني غير المطابق
فيلزم مطلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة
ظن **واعترض** بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الامدي
بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر وكذا فلا يرد
الاقتصار على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون في الخاص
الشاملة وظني ان شيئا من الخاصة لغير شامل والظن انه يريد الاقتصار على

فقولنا يطلب به علم الخروج ما يطلب به ظن بل يجاب فيه ثم يرد الشيء
بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسام ما يخرج الجميع
بطريق التقسيم تحصيل الخاصة شاملة لكل فرد وهي كونه على احد
الاوصاف ووضع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا الابهام والترديد لمنافاته
الحد **واجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن**
لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عدول
عن الواضح لان اعتبار رجحان الحكم وحقيقته يصلح مصححا او باعثا على
التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد اضافة الغلبة اليه لا اقتضا
ء اي الرجحان المعتبر في الظن اي ليست اضافة المصدر الى الفاعل
بمعنى كون الظن غالبا وراجحا وقد يقال ان كلا من الثلاثة خاصة شاملة
اذ ليس المراد بطلب العلم والظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث
بان يكون مرتبة في المعقولات تحصيل مبادي مطالب العلم الذي يطلب
به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته كما يشعر الاقتصار **قوله**
في البحث الثاني النظر ان صحة مادته وصورته صحيح والا فاسد
ش البحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية
اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها
الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة في
العقل مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة عن الترتيب الخاص صورته
ويضافان الى النظر لهذه المناسبة او الكلام للمعنى والنظر على العلوم المرتبة
تبة له في عبارة الامام وهذا مقتضى كلام المواقف ان لكل ترتيبه مادة و
صورة **ثم الشايع في عبارة البعض** ان الصورة هي
ذلك الترتيب لكن المادة عند المحققين هو ان تكون بعض اجزاء المجموع
عند البعض وضع ما او معلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة
العارضة للاجزاء بعد الترتيب الذي هو جعل الاعاد بسببها كالحدلة

واحر

واجروا اتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة في النظر صحيح يؤ
دي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان
يكون المذكور فيه مع في الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل
فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذ
كور في الحد تمام الجنس والفصل القريبين المختص لحد التام اشترا
كا وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا
او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما تبين في الصناعات الخمس
وصحة الصورة في المعرف بان يقدم الاعم وهو الجنس ثم يقيد بالفصل
او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازنة مميزة للصورة المطلوبة
وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في
ابواب القياس ولا يستقيم هذا التمثيل من المنطق وظهر ان في
تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا
فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار فان اجزاء كل من المعرف
والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون نظرية
تنتهي الى الضروري بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية
لاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام
النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وانتفاء
انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة
على تقسيمه بالترتيب **قوله في** والنظر الصحيح المقرون بشرائطه
قال الامام الدال بعضه فيما في الادراك يفيد العلم ش النظر الصحيح
المقرون بشرائطه **قال الامام لا نزاع في ان النظر**
يفيد الظن وانما النزاع في افادة اليقين فانكره السمنية مطلقا
وجمهور الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو
انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى

فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا امر محتمل لان يكون محل النزاع اذ لا بد
يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام رحمه الله النظر على المتكلمين في النظر على ان لا بد
النظر المفيد للعلم مطلقا وفي الالهيات موجود في الجملة فان هذا
الكلام **وثمة فصل انما مرى اثبات فاعن تنطبق**
على الانظار الجزوية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم انتفى
الى الثبات النوعية الكلية فغير النظر يكون في القطعيات اذ لا بد
النظر الصحيح في الظنيات لا يفيد العلم وما فاوتا لا يفيده لشيء
من اضداد الادراكات كالجزم والغفلة والموت فانه لا علم بل لا ظن
ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة شرط لا دراك علما هو رأي المتكلمين
وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركت التعبير بالقطع استغناء
عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من
جهة المادة حيث لم يناسب المط ويتناول النظر به التصور هذا وكذا
هو كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص
التصديقات وان لا ذكرنا في قوله ليعلم صحة نوعنا تعبير الا يتناول
التنبيه والنظر بما يطلب به العلم او الظن انه يعم التصور والتصديق
تصورا منا **قوله** ص بمعنى حصوله عقيبه عادة مع الكسب
او بدونه او لزوما عقليا يخلقه الله عندنا وبتوليد عند المعتزلة ووجوبا تاما
الاعتزاد ويمال البعض عند الحكماء ثم **اقول** يشير الى كيفية النظر
العلم بعدنا هي يخلقه الله تعالى العلم عقيب تمام النظر باجراء العادة
اي بتكرره لحصوله بلا وجوب مع جواز ان يخلقه على طريق خرق العادة
ولا لما نشيء من فلا اسنده جميع الممكنات الى قدرة الله واختياره
ابتداء وان المختار لا يكون واجبا ان يفعل بهذا المذهب قرنا منهم
من جعله بمحض القدرة الغير تتعلق به قدرة العبد والتسا

علم

ابادة

فر

وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظتهما وجود النتيجة فيهما
بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا او عند المعتزلة هو بطريق التو
ليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد بحركة المفتاح
فالنظر على رأي تفسيري فعل للناظر يوجب فعلا اخر هو العلم اذ لا بد
معنى للفعل هاهنا الا اثر الحاصل بالفعل لا نفس ... ثم يرد الاعتراض
بان الفعل ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير لانه اي الحركة ايضا
ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح يعدون فعلوا
هو واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على ابطاله هاهنا
بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
في النظرية **واعترض** بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا على
قياس الشرعي وان ادعى تصوره قياسا منطقيا بان يقال لو كان
النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل اتفاقا فالملزوم
مثله ولا يلزمهم لانهم انما قالوا بعدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة
لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة من
العبد واختياره منعني لو كان التذكر بقدرة العبد لكان مولدا فيجب الحاصل
ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل
والخصم لا ثبت بعلل عند كل واحد منهما بعلة اخرى والخصم في منع وجو
د الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم
المقدورية وفي منع وجود الحكم الاصل لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم
عند كونه بقدرة العبد واما ذلك عند كونه سابقا للجزم من غير قصد من
العبد فانه يكون بفعل الله تعالى ولو قلنا بتوليد العلم عنده لكان ايضا فعل الله
كما بحكم تغليب العبد **وفي** نهاية العقول ما يشعر بانه
علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد
لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات والثاني

خ

سبقت والآخر العلم بان كان فرد من تلك العلوم ثم تسيير احد العلمين
اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة
وهو محال فيجوز ان تكون العلة هي لزوم حصول الحاصل الذي بعد
النظر فيحصل به العلم وعلى هذا لا يكون التوليد يفيد العلم اصلا
وعند الحكماء يفيده بطريق الوجوب لتمام الفا
بل مع دوام الفاعل وذلك لان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه
من واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
بناء ان الفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا
أن اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وهنا
هاهنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي رحمه الله وذكر حجة الإسلام
الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم
بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على
ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين
وان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او
مولدا او صرح بذلك الوجوب لكن يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي
فيكون هو المذهب الاول بعينه واستدل الإمام الرازي على الوجوب بان علم
ان العلم منتج وكل منتج متى صح حصول هذين العلمين في الذهن يمتنع ان
لا يعلم ان العلم منتج والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم
مع الملزومات واستدل على بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن
فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المو
افقة بانه لما كان فعل الفاعل المختار امتنع ان يكون واجبا بانه الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لما يقال المراد الوجوب
بالاختيار على ما يجيء كما نقول لا يجوز ان لا يفعل بان لا يتعلق به القدرة
والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان

وجوب

وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثره اخرى النظر
لا ينافي كونه اثر المختار وجاز العقول القدرة ما ان لا يخلقه ولا يلزمه لما ان يخلق
الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر ووجود العرض
وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك
المقدور لا ينافي ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كما
نقول لما انا عندي يقول المعتزلة بكونهم بقدرة العبد وانه لا ينافي
له امتناع انفكاكه عن المؤثر بانه لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا لا
انحل ما زعمت ملازم الملزوم في الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما
لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك فالقاضي
ان لزوم العلم بطريق النظر عقلي عنده حتى يمتنع الانفكاك بطريق
خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار
المتن بقوله عادة مع الكسب او دونه او لزوما عقليا قوله ح وان قيل
الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء وكان
مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلا وان كان نظريا كان موقوفا
على ما يتوقف عليه وهو لزوم كونه معلوما قبل ان يعلم وهو تناقض شرح اقول
تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا
لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد
نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والا
اشتباه وهو ينافي الضرورة اللازم منه لوقوع الاختلاف وظهور
التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وهو
دون توقفه دور من جهة توقفه على التدليل وعلى اشتماله على اجتماع المتنافيين
وهو معنى الابانة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة و
غير معلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض

وبيان قيل معنى إثبات القضية النظرية ان العلم
بها يستتبع ابدا من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة لتعلم النتيجة وهذا انما
يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على تعلقه بالموقوف هو التصديق و
الموقوف عليه هو التصور وهذا كما ان تصور الماهية يستتبع ابدا من الحا
صة الملازمة بمعنى انها تتصور فيتصور وان يعلم الاختصاص والملزوم
قلنا مبنى الكلام على ان الملازم في القياس هو صورة النتيجة والملزوم
صورة المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها
فانما يستلزم التصديق بالمرتبة وبكونها مستلزمة لها بل يجب ذلك وقد
اتضح لك على ما تقرر ان العلم بتحقق الملازم يستتبع ابدا العلم بالملزوم
وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان الملزوم متحقق من
التصديق متى لم يكن التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة.
كذلك سقط السؤال وتقرر الجواب **قوله** ص فتنا ضروري وقد
يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في
التصورات او نظري ويكتسب بنظر اخر ضروري المقدمات من غير
تناقض لا يقال في قولنا العلم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد ابا
العلم بحدوث العلم ضرورة بالنظر يفيد العلم ثم نعلم ان ذلك ليس بخصوصيته
من جهة وكونه على شرائطه وكل نظر كذلك يفيد العلم والموقوف المجهول هو
المهملة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو
الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص ش انا نختار انه ضروري
ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها
جمع من العقلاء لخفاء في تصور الاطراف وعسى في تجريدها عن اللواحق
لا لنقص في ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت للتفاوت والتشابه في ذلك وفي
كثرة التفاوت التقيم فيها او نختار انها نظري يثبت بنظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال

قولنا

قولنا العلم متغير وكل متغير حادث الى هذا الترتيب المخصوص ان العلوم
المترتبة نظرا لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان
العلم حادث فينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان تنبيا اثبات
الكلية على ما ادعاه الامدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست
لخصوصية هذه المادة بل لجهة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على
شرائطه بكل نظر بهذه كذلك يفيد العلم وهو المطلوب **وهذا ما**
قال الامام الحرمين رحمه الله انه لا يعرف اثبات جميع انواع النظر
بنوع منها ثبت نفسه وغيره الا انه لا اعتراف باثبات الشيء بنفسه
اعترض الامام الرازي رحمه الله بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه
وجوابه ان الشيء نفسه الشيء بحسب الذات فربما يحسب الاعتبار ثم لا
لغو في الاحكام كهذا النظر الذي اقتضى بان كل نظر مفيد للعلم فانه
من حيث ذاته وسيلة ومتقدم معلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلقا
ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المط بالنظر هو القضية الموجبة
المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا
النظر يفيد العلم وكل نظر صحيح على شرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المط
بالعلمية هو القضية الشخصية التي موضوعها النظر المخصوص اعني قولنا
العلم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العلم حادث من غير اعتبار كون هذا
الموضوع من افراد النظر فلا يلزم تقدم الشيء الواحد بالذات وبالاعتبار متقدما
على نفسه ومعلوما من حيث هو مجهول فلا يلزم الدور والتناقض **قوله**
ص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد لا يختلف باختلاف التعبير عن موضوعه بل
كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المتغير او الحادث
او المتغير ش العالم ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من جهة
الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او التنبيه والى الاحساس او غير ذلك
لاختلاف التعبير عن المحكوم عليه بما يجعل الحكم غير مفيد كقولنا كل موجود

بعد العدم حادث او مفيد ايضا فيها نعولنا كلما يفارق تغلو الفرق والارادة
الحادثة فهو حادث او مفيد الكسبيا نقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا يحمل
ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية
التي من جملة افرادها موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث
العلم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط لا تقتضي ما يناقض مجهوليته
من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العلم **قوله فان قيل لا خفاء**
في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فيجمع القول
بالطرفين احدهما نقلنا الكلام فيه اذا اخذ عنوان الموضوع وهو النظر التفصيل
الناظر جمع الى الخصوصيات على ان المعين ليس مجرد ترتيب المقدمتين مع ملاحظة
جهة الانتاج وكيفية الاندراج وح تتساوى الاشكال قلت لا خفاء ان كون
النظر مفيدا للعلم ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او
نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين **قلنا** الكلام فيه اذا
اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد
العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العلم
متغير مع قولنا وكل متغير حادث او كل شيء من القديم بمتغير بان [illegible]
العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو
بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحدود وسط من الحدس.
الاخريين واما بعد حصول الشرائط بالعلم بافادة كل من خصوصيات النظر
العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين اذ جملة
الشرائط ملاحظة جهة المدخلية للمقدمتين على النمط وكيفية الاندراج
فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو الترتيب الخاص بحصول
النتيجة بالفعل وبدونه وبهذا خرج النتيجة مع المقدمتين كما اذا وابغلة
متنقلة النطقي بنوعهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر

وما

وما خفاء في اي مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج،
تتساوى الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل
ترجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وقام
تحقيقه في شرح المواقف لصاحب المواقف ثم كلف القوم فيها بان العلم يكون
التفطن على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور المقدمتين فقط واما عند
اجتماعهما فلا نسلم امكان الشك بالنتيجة مكابرة والسند لما له على بطلان
ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكان مقدمة اخرى مشتر
ولحظ في الانتاج بمثل الكلام الكيفية النسبية معا مع الاولين فيقضي الى الطبا
رما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة كيفية نسبة المقدمتين
الى النتيجة لا هي جزء القياس لتكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل
عبارة عن التصريح بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي حكم
على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان تكون له مع المقدمتين هيئة واندراج
شرط العلم بها لتحصيل مقدمة رابعة وهلم جرا **فان قيل** لا نزاع في
انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة
في الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك
في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او بالعكس او نحوهما حتى لو
استحضرت المقدمتان في هيئة البغلة على هيئة الشكل الرابع لم ينتج
البغلة ما لم يتعلم الترتيب مع الالتفات به في هذا المقام
قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس ما
دة وصورة يعني حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملا
حظة تلك الهيئة فيها في المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها
فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالا
كتساب ويرجع الكل الى بيان الاثبات او نفي هو النمط على ما هو حقيقة الشكل
الاول ويكون طرو البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقادح في كون

بلغ
والله اعلم

هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي اللزوم لها اشكال
لعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط معين او اخفى وفيه
نظر لان استدلالا بان المغير متغير المعين قد يتخير منه شكل يشير الى انا
ج يعرفنا العالم متغير وكل متغير حادث واخر نبين يعرفنا كل متغير
حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان لذلك
الاختلاف فائدة ويجاب بان اللزوم متحقق وهو العالم حا
دث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح من الا
خر الملزوم ولو اخذ الملازم واحدا او هو قولنا العالم حادث بالاستنتاج مع
شكل اخر لا يتصور الا بتغيير اخر المغير منه او نكسه قولنا بعض المتغير
هو العالم وكل متغير حادث من الثالث وكل حادث متغير من الرابع انه حق
الحكم كليا ونعرف الماهية ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وان
بعد تحرير محل النزاع فيه بحال هذا التخريج وقد يقال الاشكال
تتفاوت الاشكال يظهر التفاوت بهذا الاشتراط لان القياس المنتج مع با
لشرائط ملزوم النتيجة قطعا والملازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم وملزوم
يكن التفطن لهيئة الاندراج بشرط متفاوت الحصول بان يحصل في البعض
بمجرد الالتفات وفي البعض بتوسط خفي لزم ان تستوي جميع الضروب المنتجة
في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك الملازم عن الملزوم
المستجمع لشرائط اللزوم ومما نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم
بلزومه بالضرورة والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى ان
حقيقتها في نفس الامر لا تنفك عن حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك
وهي مختلفة وشروطه متفاوتة الحصول كالماهيات والاكتساب بخفي
او اخفى والامر بكن التفطن لكيفية الاندراج في جملتها قوله
واختلاف الطالب بوجوه اقول والحق يورد الشبهة
السابقة في ضمن الوجوه لانها تقتضي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر

على

علما مكانا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على
ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر وانما النزاع في افادته اليقيني
الكامل وينبغي ان لا تكون المصنفات محل النزاع والشبهة
المتابعة تمنع كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا قوله
لان العلم يكون ما يحصل عقيب النظر علما اي كان ضروريا لا يظهر
خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح
ممنوع وكذا توقف العلم بان علم على نظر اخر بل يحصل به نفسه كالعلم بانه لا خطا
فيه صح التوهم لا نقول ان العلم يكون ما يحصل عقيب النظر علما اي كان ضروريا
لم يظهر ايلا يقع عقيب النظر مكذوب ذلك او لم يظهر بعد ذلك خطاه لا
مستلزم ان يقع ويظهر خطاء الضروري والملازم باطل لان كثيرا ما الناس ما
يحصل عقيب نظرهم لا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خطا ما حصل من
نظره ويظهر خطاه ولذلك تنقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر
اخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا ظهور له
خلاف في هذا النظر اذ الكلام في النظر الصحيح ولا يلزم الخرق قطعا
ونختار انه نظري ولا يفتقر الى نظر اخر فان النظر الصحيح لا افادة العلم با
لنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افادة العلم بعدم المعارض اذ
لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع
شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم لكان يكون مع العلم بعدم المعا
رض اذ لا جزم مع تجويزه لانه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري
فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض وقوله
كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا ظهور المعارض بعد
ظهور النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا يتوقف على نظر وهاهنا
بحث نطلعك عليه ان شاء الله وهي اخر المقصود في تقرير الجواب
ها هنا نقرر حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا

وبعضها هم وكأنه على حذف المضاف اي عالمية العلم الحاصل اعني كونه علما
ولهذا صح منه انه اختبار ضروري واما الحاصل بالنظر فلا يكون ضروريا الا
بمعنى ان النظر الى الجزم بالمقدمات لا انه بهذا المعنى لا يقابل النظر قوله
الثاني افادة العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا
وان المراد انه يستعقبه شرح الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم
بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما
له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشر
وطا بعدم اللازم ورد معنى الاستلزام هاهنا الاستعقاب عقلا وعادة
بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاء
والمشروط بعدم العلم ابتداء قوله الثالث لو افاد البتة لقبح التكليف
بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور شرح الثالث لو افاد النظر العلم
بمعنى لزومه عقيبه عادة او عقلا لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الض
روري في الخروج عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق الثواب والعقاب
واجيب بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف
لا يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين
من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب
كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وان هذا مراد الامدي بقوله ان هذا
التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور والا لا امتناع في
وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فا
لعلم مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر
لا ينافي ذلك ومن هاهنا امتنع في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف
القضية البديهية قوله الرابع اقرب الاشياء الى الانسان هو
يته وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تنضبط فكيف فيما هو ابعد واخفى قلنا لا يدل على
الامتناع بل على العسر وكذا نزاع فيه شرح الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان

اتصاله

اتصاله ومناهيته هويته التي يشير اليها بقولنا انا وقد كثر فيها
الخلاف ولم يحصل بالنظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء
لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى او جوهر مجرد متعلق بالبدن او غير ذلك فكيف
فيما هو ابعد كالسماوات والعناصر والعجائب المركبات او ابعد كالمجرد
ات كالالهيات مباحث الذات والصفات واجيب
بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على
امتناعه والمتنازع فيه هو الامتناع لا الصعوبة قوله
الخامس شرط التصديق وهو التصور منتف في الحقائق الالهية
قلنا شرح الخامس لو افاد النظر العلم الى التصديق في الحقائق
الالهية لكان بشرطه وهو التصور منتفيا لانه منتف اما بالضرورة
فقط واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد
تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم
يستلزم ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما قوله السادس لو
لوجب الاستدلال على الصانع بدليل مفيد اما ثبوت الصانع فيلزم
من انتفائه تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر
فيه فضلا عن يكون بافادته وذلك لانه اما كونه حيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فكلاهما من انتفائه انتفاؤه وكذا مع عدم
النظر انتفاء الحقيقية شرح السادس مرادنا العلم بوجود الواجب هو الاثبات
والالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستلزم دليلا يفيد امرا
ويدل عليه اي انه يدل عليه اما ثبوت نفس الصانع او العلم به والا لما
كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاء الشيء به ضرورة
انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في
الدليل لا يكون دليلا ان هذا وصف اضافي لا يعقل الا بالنظر الى
المدلول الذي يتضمن العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب

بأنا لا نقضي بكون الدليل معيبًا للشيء من حيث إنه يوجد ويبطله
على ما ذكر الشارح العلم بأنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى
نظر فيه علم ذلك الشيء. **وحاصله** أن وجوده لثبوته
والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم أن انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء
اللازم وأن عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث إذا نظر فيه حصل
العلم بالمدلول **قوله** وأورد على ذلك أن العلم بأن النظر لا يفيد
العلم إن كان نظريًا استعير منها فيتناقض وإن كان ضروريًا
وربما نعد بها عليه لم يقع فيها خلاف أكثر العقلاء **فإن قيل عارضنا**
العاكسون القاصر قلنا إن إفادة العكس لا تثبت المطلوب وإلا لكفى **تشروا** [illegible]
د على تصحيح الوجوه على ما يحتج به لإثبات أن النظر لا يفيد العلم أن العلم
بكون النظر غير مفيد إن كان نظريًا مستفادًا من شيء من [illegible] كان احتجاجًا
يلزم التناقض إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة وإن كان ضروريًا
والوجوه المذكورة تنبيه عليه لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروري
ورد وهو منوط بالضرورة وإنما الخلاف خلاف جمع من العقلاء. العقلاء وهو
لا يستلزم جواز خلافه [illegible] فإن قيل نحن نعترض بأن الاحتجاج يفيد العلم
بأن احتججتم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة معارضة القاصرة
قلنا ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كل ما قلنا من أن النظر مفيد
للعلم وإن لم يفد كان لغوًا ويكفي ما ذكرنا تنبيهًا على المغالطة **قوله**
وأما النظر الفاسد فالصحيح أنه قد يستلزم الجهل إما عند فساد الصورة
فظاهر وأما عند فساد المادة فقط فلأن الكاذب قد يستلزم الصادق
من إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب وكل ما هو أثر الموجب فهو حادث **نتيجة**
أقول القائلون بأن النظر الصحيح المفيد بشرائطه يستلزم العلم
اختلفوا في أن النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أم لا فعند الشيخ [illegible]
في فيه فقال الإمام إنه يستلزم من كان من اعتقد أن العالم قديم وكل

قديم

قديم مستغن عن المؤثر استحال أن يعتقد أن العالم غني عن المؤثر
وقيل إن كان الفساد مقصورًا على المادة يستلزم وإلا فلا
أما الأول فلأن لزوم النتيجة القياس المشتمل على شرائط ضروري أيد
إن وافقها سواء كانت المقدمات صادقة أو كاذبة كما في المثال المذكور
وأما الثاني فلأن معنى فساد الصورة أنه ليس من الضروب التي تنتج
فيها النتيجة والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين أما عند فساد المادة
فقط فلأن تكون الصورة من الضروب المنتجة فلأن الملزوم من الكاذب
قد لا يكون كاذبًا إذ اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات فهو حادث فإنه
يستلزم أن العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه **قوله**
نعم قد يفيد في إذا اعتقد أنه غني وكل غني قديم نعم قد يفيد الجهل
في إذا اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق أنه لا
اعلم أن القياس صورة لا يستلزم بالتفاوت والقياس المادة فقط قد يستلزم
وقد لا يستلزم فإن الإمام لا يجاب الجزئي كما في المثال المتقدم [illegible]
في الإيجاب الكلي لعدم اللزوم كما في بعض الأمثلة والقائلون بأنه لا
من أصحابه يرون اللزوم الذي مناطه صحة في الشبهة بمعنى الشبه
النظر فيها أيضًا لها لذاتها صحة ما وجها يكون مناطًا بينها وبين الخطأ
وإلا لم تنتج الدلالة لظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن
الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على أنهم أحرى بالاطلاع
على وجه الدلالة فيها إلى القياس وهذا الخلاف [illegible] صحة ووجه
دلالة في ذاته هو مناط استلزام المطلوب عند حصول الشرائط وأما
القائل إلى اعتقاد النظري بمعنى الضروري إذا اعتقد حقيقة المقدمات
في المثال المذكور فلأن [illegible] **واعترض الإمام** بأن عدم
حصول الجهل للمحقق الناظر في الشبهة المظنونة يجوز أن يكون بناء على
عدم اطلاعه على ما فيها من الشبهة لاستلزام وعدم اعتقاد حقيقة المقدمات

ثم ان النظر المنطقي في تحصيل الحق لا يشتمل من العلم بذلك ومن ذكر في
كون الحق اولى بالاتباع انما هو في تعيين الحق والعلم لا الجهل والباطل
قوله المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر بعد شرائطه
عدم الجزم بالمطلوب او نقيضه اذ لا طلب مع حصوله وتوارد الادلة انما هو
زيادة الاطمئنان او تحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجماع وفي
المتعلم بدليل آخر وقال الامام لا بد من الدليل الثاني لكونه عبثا وهو
غير معلوم ش المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر صحيحا او فاسدا بعد
شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة وغير ذلك امران
احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم
الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنع من الاقدام على
الطلب اما ان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي
هاشم والجهل المركب مقارنا للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب مما دعي عند
كالمانع من الالتفات على ما هو راي الحكماء فان النظر لا يجب ان يكون مع الشك
والى هذا ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا
لما بينهما من المنافاة او حكم ما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد
الحياة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فيه
اي في هذا ما هو عام اي ضد النظر وغيره من الادراكات كالنوم والغفلة والموت وفيه
ما هو خاص اي ضد للنظر دون غيره من الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل
المركب به **فان قيل الجهل المركب** ضد العلم باتفاق ومنه
رج في شرائط العلم بهذا البحث ان تقسيم الضد العام في عبارة المو
اقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد
العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به يكدر من دليل **ما قيل**
لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في
دليل ثان وثالث على المطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول **اجيب**

جلي

بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم والظن لا في مجرد تنوع
صورة النظر والاستدلال الى كذلك بل الى غرض آخر كما يقوله الى النظر
وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة والى العلم بان يكون من يحصل
له استعداد القبول باجتماع الادلة دون دليل واحد وبهذا الدليل يجوز دليله
بان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل
وللبعض من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاستقرائيات
وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي
المطلوب منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم و العنوان هنا الازم الذي لم
بالنتيجة الشيء لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي
موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى **قوله**
يشترط النظر الصحيح اما ان يكون في الدليل دون الشبهة من جهة
دلالته دون غيرها وهو الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من
دليل الى المدلول كامكان العالم او حدوثه لثبوت الصانع بالعالم هو الدليل
وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يعتبر النظر فيه للعلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه هو وجه الدلالة وهذه امور متغايرة
تتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان معظم الدلالة تشتد بحيث لا اتصال بالمدلول
في ههنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ش واما النظر الصحيح
فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه
من جهة دلالته وهو الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان ننظر في العالم ونقطع
فيتبين احوالها ان العالم حادث وان كل حادث له صانع فنعلم
من ذلك ان للعالم صانعا فالعالم هو الدليل عند المتكلمين كما نص
المحققين المشتغلين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو
المدلول وكون العالم بحيث يعتبر النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو

الدلالة او امكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى الموثر
هو جهة الدلالة وهو ما له الا ربعة امور متغايرة بمعنى المفهوم من كل
واحد منها غير المفهوم من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها
متغايرة بحسب الاضافة **قال فجهة** الاستدلال ان
كانت جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجوب النتيجة بالقوة
في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يفرقوا بين وجه الدلالة عين المدلول
او غيره والحق ان المط هو العلم بالمستنتج وانه غير التفطن لوجوده
في المقدمة بالقوة **وبالجملة** فان المشهور ان الاختلاف في هذا
البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول وينبغي عليه
الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه
دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه الخلاف والحق المغايرة لتغاير
المدلول وجهة الدلالة واما ما ذكر في المواقف من ان الخلاف في ان
العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل
يغاير الدليل فعلم بوجه في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في باب
مغايرة العلم بوجه الدلالة العلم بالمدلول ان ههنا امور ثلاثة هي
العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه
لا بد له من موثر والعلم بكون الدليل دالا على المدلول واخفاه في تغاير الاولين
وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول
مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة
الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع
انه بوجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل فيوهم القول بان نفس الدلالة نفسها
الدليل وفي نفس المحصل ما يشعر بعدم النزاع فتدبر في دلالة الدليل ووجه
دلالته ولا خفاء في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه فلا ان هذه
المسئلة لا تجري بين المتكلمين فجعل هذا مشكلا من يوميء ما صور الله

تعالى

تعالى على وجوده مغاير له لان المغايرة لوجوده داخل في وجود ما
سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط **والجواب**
ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغايرته هو امر
اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج من سبحي. في تحقيق الجواب
وهذا الكلام **قوله** ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى الا المعلم
لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج
الى معلم لان يفضي الحكم بنظر غير المعلم او ينتهي الى الوحي
ولان العلم بصدقه اما بالنظر فيتعاقب او بقوله فيدور او فاخر فيتسلسل
وقد يجاب بانه بالنظر المفيد وابداء ذلك من جهة المعلم واحتجت
الملاحدة بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات وتوقف الاحتياج الى
المعلم في اسهل العلوم والصناعات **والجواب** انها لكثرة الا
نظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم
وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات
وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات **ش** ولا يشترط
للنظر في معرفة الله تعالى وجود العلم خلافا للملاحدة **لنا وجوه**
الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق
سواء كان معلوم او لا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها
على الوجه المنتج معرفة صناعة المنطق معلوم بالضرورة **الثاني**
ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر
ويتسلسل الا ان يفضي الاحتياج الى المعلم بغير العلم ويجعل نظر المعلم
كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الاهي او ينتهي سلسلة التعليم
الى النبي صلى الله عليه وسلم المستند علمه الى الوحي **الثالث**
ان استفادة العلم لا تعتبر الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر
فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة و

واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قولنا في اخباره عن كونه صا
دقا يتوقف على كون ذلك الامر مخبرا به لذلك المعلم بانه صادق ايضا واما بقول
معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل العقل مستقلا
بافادة المعرفة بل منا المعلم يكون طريقا للتنبيه بل نجعل التعبير في انظار
المعقول بارشاده الى الادلة لكونه يدفع الشبه التي عجزت عقولنا القاصرة عن
الاستقلال بدفعها مع تشوقه الى الاقتحام بعد منها الادلة لكونه يدفع الشبه ويحصل لنا
بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من
جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا خفاء ان
ما ذكر من الوجوه يتقدم تمامها انا اذا لم نحتج الى التعلم في حصول
المعرفة واما الوارد والاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة
الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من
معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي الشرع اعلم انه لا اله الا الله
وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته ما خوذ من نساء
على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم امره
فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في
النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلى الله عليه
وسلم ويكفي به اماما من بعثه الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر
الى معلم اخر يجدد طريق الارشاد والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته واما احتياج الامة مع الجواب فظاهر من المتن
قوله المبحث الرابع لا نزاع في وجوب النظر في معرفة الله
لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا بالشرع للنص
والاجماع لان حكم العقل معزول عن التحسين، واما عند المعتزلة فبالعقل لكونه
دافعا للضرر من خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور

ولو

ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال انحصار كون العارف احدا من الفرق على
الطاعات بل البطلة هذا حتى لا الى لحاجة في الصبي والمجنون ش ه
المبحث الرابع لا نزاع بين اهل الاسلام في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب
الواجب المطلق شرعيا كما راينا وعقلا ان كان عقليا كما راى المعتزلة
لما بلغهم من تكليف الخ اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة
عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويحصل به **واما وجوب المعرفة** فعندنا
بالشرع للنصوص الواردة فيه وللاجماع المنعقد عليه واستناد
جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون
وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في
الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس
وتلف الاموال ودفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما
اذا اردنا سلوك طريق فاخبرنا بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع حصول
الخوف في الاعم الاغلب المظنون اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وما
يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وما رتبه في الاخرة من الثواب والعقاب
والاخبار بذلك لا يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا مجال لجانب
الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعث الانبياء عليهم السلام
ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يرفع
لان احتمال الخطا قائم بخوف العقاب والاختلاف بحاله والعناد زيادة
فان قيل لا نسلم ان من حصول المعرفة امن لا يحصل
الا تصديقه بالكمال وتحصيل الامن واجب في نظر العقل **قلنا**
نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها لم تقطع بذلك لانه يقع في اوجبه

الخلاف فيها ولهذا قيل إن الخلاف هنا أدى إلى الخلاص من ورطة هذا بعد تسليم
وجوب الأخص ونعرض للسؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور بيان
وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو أن النظر أخص منها ابتداء دليل
على وجوب النظر عقلا وأورد على هذا الاستدلال إشكالات بعضها غير
مختص به ولا يفتقر إلى ما له لكونه منعا على بعض مقدمات مبنية مقررة مثل إفا
دة النظر العلم مطلقا أو في الإلهيات وبعد معلم وإمكان تحقق الإجما
ع ونقله وكونه حجة وبعضها يختص به مفتقر إلى دفع وهي خمسة الأول

قوله وقد ينازع في إيجاب إمكان المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل
أو تكليف الغافل وفي الإجماع على وجوبها بلفظه فإنهم كانوا يكتفون بالتقليد
ولا يعتقدون فيه أن النظر مفيد منها بعده تحط بمعنى التعليم والإلهام
وفي الطلب وجوبها إذ هو مقيد بالمشكل أو عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة
لجواز إيجاب الأخص مع أنه هو الأعم عنها أجيب بأنه لا غفلة مع فهم الخطاب
والإجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء إنما كان بالأدلة الإجمالية على
أن جواز التقليد للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل
غير الضروري إلى نظر ما ضروري إذ العلم مختص بالأغلب ومعنى الكلي
الوجوب عدم تقييد بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالمشي إلى النية والإتمام
والحج بالمشي إلى الإحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لإيجابها
سوى إيجاب تحصيلها وفيه إيجاب سببها قطعا لكونها فيه في إيجاد
الفعل ولو لم نكتف بالإجماع على وجوبه لكفينا هذه المقدمات ش الأول
أن وجوب المعرفة قد يمنع إمكان إيجابها وهو مع ذلك أنه إن كان
للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وإن كان لغير العارف كان تكليفا للغا
فل وهو محال **والجواب** أن إمكانه ضروري والشرط مدفوع
بأن الغافل من لم يبلغه الخطاب وبلغه ولم يفهمه ومن لم يعرف ربا بأن كلف بمعرفته
وتحقيقه أن المكلف يعرف أن للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا

يكون

يكون عالما بمفهومات هذه الألفاظ مكلفا بتحصيل هذه التصديقات
وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية **الثاني** لا نسلم
قيام الدليل على وجوب المعرفة أما النص فمثل قوله تعالى فاعلم أنه لا
إله إلا الله فإنه ليس بقطعي الدلالة إذ الأمر قد يكون لغير الوجوب
وأما الإجماع فإنه ليس بقطعي السند إذ لم ينقل بطريق التواتر
بل غايته الآحاد وللخصم أن يمنع بل يدعي الإجماع على أنه يكفي
التصديق علما كان أو ظنا أو تقليدا لأن الصحابة والتابعين رضي الله
عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد ولا يعتقدون لا يكلفونهم
التحقيق والاستدلال **والجواب** أن الظن كاف في
الوجوب الشرعية على أن الإجماع متواتر إذ بلغ قائلوه في
الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب يفيد القطع وما ذكر من الإجماع
على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وإنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة
من الأدلة الإجمالية على ما أشير إليه بقوله الكريم وفي سماء التنهم من
خلق السموات والأرض ليقولن الله من غير تحرير العبارة في تفسير
المقدمات وتحقيق شرائط الإنتاج وتحرير المطالب بأدلتها وتقرير
الشبه بأجوبتها على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق
البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة
هذا والحق أن المعرفة بدليل إجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد
فرض عين لا يخرج عنه أحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من
إزالة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد
من أن يقوم به البعض **الثالث** أنا لا نسلم أن المعرفة الكاملة لا تحصل
إلا بالنظر بل أنه يحصل بالتعليم على ما يراه التعليمية أو بتصفية الباطن
بالرياضة والمجاهدة على ما يراه المتصوفة **والجواب**
أنا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر إلى النظر

لانه خفي اما التعليم فانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات
ودفع الشكوك والشبهات وقد يسمى هو النظر البصيرة بنظر الباصر
وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا ينتفع الابصار الا بهما لا ينتفع المعرفة
الا بالنظر والتعليم وهذا الكلام في المعصوم الذي يكفي في
معرفته اخبار معصوم واخر ماله نسبة الى نظر العقل **واما الالهام**
فانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم
يقدر على العبارة عنه **واما تصفية** الباطن فانه لا عبرة بها الا
بعد ما تبينت النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول
المعرفة بدون النظر فيضرنا لانا انما ندعي انا لا محتاج اليه في حق
الاعم الاغلب وهذا لا يمنع ظهور كونه طريقا الغاية **الرابع**
انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلوب فان معناه الوجوب على كل تقدير
ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة بالقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل **والجواب** اي ليس معنى الوجوب على كل تقدير
عموم التقادير والاحوال الا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا
اذ لا يجب على تقدير الاتيان به وان وجوب الصوم مثلا مطلوب بالقياس
الى النية حتى تجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى
لا تجب الا اقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها بالنسبة
الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود
المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بل بمعنى انه لو
نظر تجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او
عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او
عدم المعرفة واجبا ويرد عليه اشكال اخر وهو نقض انه قد يرتبط وانما ير
د في المتن كما سيجيء من النزاع في مقدوريته وفي كون الشك فيه

واجب

الخامس انا لا نسلم ان معرفة الواجب المطلق يلزم ان تكون
واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن معرفته بل مع القطع
بعدم وجوبها **فان قيل** ايجاب الشيء بدون معرفته
تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه
قلنا المستحيل وجوب الشيء بدون المعرفة وقد يحول كلا تكليف
به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب معرفته ولا
استحالة فيه **فان قيل** لو لم تجب معرفة الواجب المطلق لجاز
تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل فيكون واجبا مطلقا اي
على تقدير وجود المعرفة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المعرفة
لا يجوز التكليف بل تكليف بالمحال **قلنا** عدم جواز ترك الشيء
شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى
انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع بل
على ما هو المتنازع فيه **والجواب** تصحيح الدعوى وهو ان
المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب
حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة الاسباب قطعا كالامر بالقتل فانه
امر باستعمال الالة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس مقدورا
بل كيفية فيكون معنى لا يجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس
مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم
واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكر من المقدمات ودفع الاعتراض بل لو
قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون قطعيا لكفى التمسك
بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى رحمة الله قل انظروا ماذا في
السموات والارض الى غير ذلك **قوله** فالو لم يجب الا بالشرع
كان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه لا بالشرع

وثبوته بالنظر ولا يكلف المتنبي الزامه فيفيد الافحام ثم اقول احتج
المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى الشرع
الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء عليهم الصلاة
والسلام فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي
اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فللمكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت
الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته
نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح
لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي الزام
لان ينظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو معنى الافحام قوله
واجيب اولا بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلي ايضا نظري فله
ان لا ينظر ولا يستمع الا ما يوضح له من المقدمات وبان هذا الالزام انما نشأ
على تحقق الوجوب لا على العلم به والتوقف على النظري هو العلم به لا
تحققه ثم واجيب اولا بانه مشترك الالزام حقيقة الجواب النقض
الا اعتراض بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عندي
في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب عقلا ولا يجب
عقلا ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق النظر
بغير العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان هو لا يشتغل بما
سوى ان معرفة المعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من
النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما نبه
المنازع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم
الافحام وثانيا بالحل وهو تبيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزام النظر على
ثبوت الشرع في نفس الامر لا علمه بذلك والمتوقف على النظري هو علمه
بذلك لا تحققه في نفس الامر فهو ان اراد نفس الثبوت فالملزوم لا يصح قوله

ما لم يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم به لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
وان اراد من الوجوب التحقق وهي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على
ما لم يثبت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وما
هذا اما قاله في المواقف ان قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا
ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم با
لوجوب بقوله قلنا الخ عبارة الغاية اشمل لهذا شارة وان خص ارادة العلم
بانه لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب تحقق
جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط وبهذا القياس
صحة مادته في فساد صورته وبالعكس قوله البحث
الخامس اختلفوا في اول الواجبات بعد معرفة الله تعالى لانها الاصل
وقيل النظر فيها او القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان قيل الواجب
بما يكون مقصودا في نفسه فالاول والا فالثاني واما عدم المعرفة فليس
بمقدور اذ الوجوب معتبر به واشتراطه ليس بمقدم وقيل الشك لان
النظر بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة
لتاتي النظر عند الظن والوهم وان اريد به ما ينتاولهما ومعلميته
ورا بمعنى الشك تحصيله بوجوب النظر معتبر به اذ لا نظر عند الجزم
والواجب على المكلف والجاهل جاهلا مركبا هو النظر في وجوب الله
لجلالة لمعرفته الى العلم ثم اقول اختلفوا في اول ما يجب على المكلف
فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال
الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
القاضي والامام رحمهما الله هو القصد الى النظر لتوقف
النظر عليه والحق انه ان اريد الواجبات المقصودة بالذات فهو
المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لا مبناه على معرفة الواجب
المظنون فقد عرفت ما فيه فلهذا قال في المتن واما الثاني الى النظر او القصد

او الفصل البد لما يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى
الجهل البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات كما ان ما نقول ليس
بمقدور بل ما صل القدرة والارادة فلو سلم بوجوب النظر مفيد لامتناع
تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستراطه وان كانت
مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة
وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف النظر
الى النظر اليه لانه لابد من فهم الطرفين والنسبة مع اعتقاد المط
او نقيضه على ما سنورده بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه
ليس من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استرامه بان يحصل
تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وكل شيء منهما بمقدمة له
واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضروري ونسبتهما
الى القدرة الى الضدين سواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور
وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر
والمعرفة مقيد بالشك لما سنورد من انه لما امكان النظر بكونه فقط
عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل مقيد به كالنصاب
للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله وقال ان ايجاب
المعرفة هو ايجاب النظر فالذي في المواقف ان وجوب مقيد بالشك والا فالقول
بالشك انما يبتني على كونه مقدمة للنظر والمعرفة وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه يعود بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من
الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة
وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما
الثاني فلانه يقتضي ان يجب النظر والمعرفة عند الوهم او
الظن او التقليد او الجهل المركب وبسائط بين وبين دفع الوهم والظن بان
الشك يتناولهما ان معناه التردد في النسبة على التساوي وهو الشك

المحض

المحض او مجاز لما هو الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل
المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته
لتوقفه على العلم وذلك لامتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او
نقيضه ما لم يقع فيه نزاع وقد يقال ان الشك ان كان
مقدمة للنظر الواجب فليس من الاسباب ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى
تعلق خطاب الشرع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب
العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو قيل ليس النزاع في المعاني التي تطلب
للعاقل ويحكم باشتغاله وتاركه الزم لكان شيئا فقوله
المبحث الخامس كل النظر بتحصيل طريق يتوصل بالذات
الى مطلوبه اما تصوري وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا لانه
بدي تمييز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او بدونه واما التصديقي
وهو الدليل اما قياسا او استقرائيا متصلة او منفصلة اقترانيا
حمليا وشرطيا او استثنائيا تاما او ناقصا او تمثيلا قطعيا وظنيا
لانه لابد من اندراج المط تحت الدليل او بالعكس او هو تحت ثالث
قد سبقت الاشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركبة تتو
صل الى المط والثانية صورة والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى
التصور يسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان
التمييز امر لابد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز ان كان
ذاتيا للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولما فيه من المع
نى من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها فان
كمل فيه باعتبار الذات والحقيقة بان اولي هذا الاسم وان كان عرضيا
سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم
التمييز ان كان بتمام الجزء المشترك اعني ما يقع جوابا
للسؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها هو المسمى بالجنس

وأما الغريب بالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات
الرسم فلاشتماله على كل الذاتي المشترك وكمال المعرف حتى لا يرد
المبين والناقص والحد التام صورة واحدة ليس الا وهو الجنس القريب
مع الفصل القريب ويشتركان في الجنس لتعذر منع لو اخر كان لا
الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام وحده
لا يفيد الامتياز وكذا الاطلاع على اجزاء الماهية وكذا بالخاصة مع الفصل
القريب ولا يلزم ان يكون المركب مع العرض العام او مع الخاصة حدا
ناقصا وغير ذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا الرسم الحد
بما يكون من محض الذاتية وقد يصطلح على تسمية كل معرف جامع مانع
اللفظي منه اعني ما يفيد ما وضع له اللفظ بلفظ اخر او جمع منه دلالة
وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية على كل
ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر
راي المتأخرين على الاشتراط كون المعرف مساويا او مطردا او منعكسا
حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصور
فيه ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك
به من الغلبة على الخصم اما قياس او استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة
بين الحجة والمطلوب ليمكن الاستفادة منها وتلك المناسبة اما ان
تكون باشتمال احدهما على الاخر او باشتمال الحجة على المطلوب وهو
القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه وان اشتمل المطلوب على الحجة فهو
الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة
تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما وبذلك
جاز فيه يستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل وان حكم الفرع
وهو المطلوب مستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع
الذي هو العلة وهذا اما قال المصنف انا اذا ادعينا على شيء فان صدر

يدخل

يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل او يدخل بان يستدل بالكلي
على الجزئي فهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض
كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزء الاضافي
لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي المندرج المند
رج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم منه على ما سبق
الى بعض الاوهام من ان معنى الاندراج تحت الغير بحيث صدق الغير
عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له
ولغيره ولم يعم في اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي
للاخر ولهذا قال صاحب المطالع ان استدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي
المتساوي على الاخر فهو القياس انتهى واما انه اي الا و يسمى مساويا
للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان **والجواب**
ظاهر بان الناطق معناه شيء ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم
اعم من الانسان لا يجري زعما انه يتأتى في قولنا كل ناطق انسان
وكل انسان حيوان لان المستدل ان يقال مرجع القياس الى استلزام الحكم
على ذات الاصغر ملاحظة مفهوم الاكبر وهو اعم قطعا وان كان
مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل ان كان اعم منه
كما في قولنا الحيوان انسان من كل انسان ناطق فقولنا بعض الحيوان.
انسان وكل شيء من العرض بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق وعلى هذا احوال الاقترانات الشرطية حيث يستدل بعموم الا
وضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح
ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر متحقق ومنه
وكلما تحقق الملزوم فهو متحقق ومضمون المقدم امر انتفى كله لازم وكلما
انتفى لازمه فهو منتف وانهما يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من
تسوية الجزئين في الحكم تسوية في العلة واما على اصطلاح

المنطقي بوجه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين
في المعلومية (تنبيه) القياس اي ما اشتمل على النتيجة او نقيضها با
لفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يكن بوضعه
بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ايمة العجم بان انتكام
فيخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثلا
طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك بنقصان منه مثل قولنا زيد عالم بحذف
الرابطة والاعراب يسمى استثنائيا لما فيه من الاستثناء وضع
احد جزئي الشرطية او رفعه والا فيسمى اقترانيا لما فيه من اقتران
الحدود بعضها ببعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثناء
متصلا ان كانت الشرطية مذكورة فيه متصلة ومنفصلا ان كانت
منفصلة **والاقتراني حملي** اي ان كانت مؤلفة من
الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما
الاستقراء اي فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها لذلك الكلي فتام
ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو
المفهوم من الحكاية ولا يشم وكثيرا يعبر الا الظن **واما**
التمثيل فهو بيان مساواة جزئي لاخر في علة حكمه ليثبت
منها واتحده في الحكم فقطعي ان علم ان نتيجة المشترك بالعلية
وهو نوع من القياس وذكر المثال حشوا فالقطعي ومطلوبا لشرعه
منصوبة وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق **واورد**
صاحب الطوالع تفاصيل هذه الضروب المنتجة من القياس
الاستثنائي والمنطوق في الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني
الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز **واوردها**
الامام رحمه الله على وجه الا انه الحمل للشكل الرابع الا

بعده

لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول حصين في محل اي ثبو
ت امرين لجانب كان او سلبا لامر ثالث بشمول صورة سلب الكبرى كقولنا كل
انسان حيوان ولا شيء من الانسان بجاهل انه قد يحصل في الانسان
ثبوت الحيوانية ونفي الجاهلية فيلزم ان بعض الحيوان ليس بجاهل وهو
النتيجة وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين
ثم يرجع اليهما فيلزم ثبوت الاخر او اثبات احدهما فيلزم ارتفاع الاخر
وما كان ظاهرا فمنها بانفصال الحقيقية غير صاحب
الموافق الى ما هو جزء المنفصل وهو ان تثبت المنافاة بينهما في الصدق
والكذب جميعا كما في الحقيقية فيلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق
الاخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط فيلزم
من ثبوت كل عدم صدق الاخر واذا كان في الكذب فيلزم من ثبوت كذب
كل عدم كذب الاخر **قوله** وقد يقال الدليل لما يلزم النظر بصحيح
النظر فيه الى العلم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم ويقابله الامارة (تنبيه)
وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق على المقدمات المرتبة المنتجة
للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن التوصل ويستنبط منه المقدمات
المرتبة كالعالم للصانع ويفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذلك بان
لا يكون النظر فيه من حيث دلالته واطلق الحكم ليتناول التقسيم كما انه
كثيرا ما يختص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يختص بما يكون من الاثر الى
المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا
كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق او الى التسخين بدليل ويقال
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق

التسمية ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وضع المدلولية حتى كان ندر
قبل تحقق شيئا اخر وهو المدلول وبه يخرج من الاشتراك ان يعني الحد
على نفي العلم وبه يلزم الدور بناء على نظائره الذي يلزم المدلول وقد يطلق
ما الدليل عندهم اشمل مما يفيد التصديق دون التصور والعلم يشمل
التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل انه احد اقسام على
مثال العالم للصانع هو العلم بما يوجد من النظر فيه وثم الحمد لله من
المقدمات التي تنتج مع شروطها الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة
الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمقدمتين الا لا يقال
العلم بالنتيجة لازم بالمقدمات الترتيبة الا انه قد يتخلف او بسط لكون
غير بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تخلف العلم الاول بحدوث [illegible]
عن المثلث انه يتخلف بحدوث تساوي الزوايا للقائمتين والموقوف على
الموسط انما هو العلم بذلك والغلط ان اللازم يشمل انفكاكه
عن اللازم وهم بينا كان او غير بين والتعرفة انما تظهر في العلم باللزوم
وم وتحقق اللازم قوله والدليل ان لم يتوقف على نقل اصلا ه
فعقلي والا فنقلي سواء كان توقف كل من مقدماته القريبة على النقل
او لا وقد يخص بالاول ويسمى الثاني مركبا شـ والحاصل انه ينقسم
الى العقلي والنقلي وقد ينقسم ايضا والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم
ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو [illegible]
انتهى سلسلة المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور
والتسلسل بل مع ذلك بان من حصر فيه اراد بالنقلي ما يتوقف
شيء من مقدماته القريبة والبعيدة على النقل والسماع من الصادق وعنه
التكلم واورد بالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بها
النقلي ما كان جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب
فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا

وبعضها

وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل يفتقر في الشرعية بالنية وكقولنا
الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك الامتثال
للاوامر والنواهي وانما فسر المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض
مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد
بالدليل نفس المقدمات المركبة واذا اريد ماخذها كالعالم للصانع [illegible]
والكتاب والسنة والاجماع فلا معنى للمركب حينئذ فيه وطريق القسمة
ان يستعمل اسم المحكم ان كان يحكم العقل فعقلي والا فنقلي قوله
ان يستوي طرفاه عند العقل باثباته بالنقل واما ما توقف ثبوت
النقل عليه فبالعقل لا غير منها شـ ثم الحكم المطلق ان استوى فيه عند
العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يترجح احدهما الا بتعيين احد
هما فطريق اثباته بالنقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون زيد في الدار
واما ما توقف عليه ثبوته بالعقل كالعلم بصدق المخبر وما يبنى عليه
ذلك كثبوت الصانع وبعث النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك بطريق هو
العقل لا غير فلا يلزم الدور واما فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل كوجود
الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم
او بحدوث الاعراض وبعض الجواهر واذا تعارض النقل والعقل كان المثبت
لا افادة العلم او بحدوا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة
الانبياء عليهم السلام انما هو في الاحكام الشرعية فيما يقصد به
حصول القطع وصحة الاحتجاج واما مجرد افادة الظن فيكفي فيه خبر
الواحد او جماعة يظن المستدل بالمعقولات صدقه عرفا وعادة والطب
والشعر ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالخبر المتواتر اذ يستحق
لا يتم بتوقف النقل القطعي على اثبات الصانع وبعثة الانبياء عليهم
السلام قوله ولا خفاء في افادة النقل ايضا الظن واما افادته

اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية
وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلي اذ
لا بد معه من تاويل النقل لانه فرع العقل فيلزم فيه تكذيب نعم قد
تنضم اليه قرائن تنفي الاحتمال فتفيد القطع بالمراد وينتفي المعا
رض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله شرعا خبرا
في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فانها تتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق لمعانيها
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم من ثبوت المدلول العلم بالوضع
فيتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا من الغلط والكذب
لان من جعله المدرك انتهى الى الطريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل
وأما الأصول اعني ما وقع عليه التنصيص فظاهر
وأما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي
هو في نفسه ظاهر والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى
اخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى ومعنى اخر وعلى عدم
كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم
اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد
والاوقات بالبعض بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يعمه
بيانا ما يعم انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم وجوب تقديم
وتاخير يغير المعنى على ظاهره **وفي بعض كتب الامام**
رحمه الله تعالى وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة
يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون وقوله لا اقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين زائدة
المحذوف وكثير من النحاة يفسرونه بان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره

بجعل

ليحصل المعنى ويعرف في بعضهم وفي الاضمار بان المعنى يتغير له اذ
في البعض كقوله غير مغرم واضمار فاتت **وبالجملة فهذا سبيل**
الى الجزم بوجوب الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما
يبنى على الظن فلا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل
الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين
ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل
وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه به بالاخرة اليه
لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
الاصل له تصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده
الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود
وذلك انه لما امتنع تصديق النقل مستلزما تكذيب العقل الذي
هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لتصديقه سوى هذا ولا
حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم من تصديقهما
فيهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخرى لجواز ان يحكم
بتساقطهما وتوقفهما في حكم المعارض من غير ان يعتقد معهما مقتضى
شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا بالعدم التصديق بقول يلزم
من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان ذلك
معنى عدم تصديقهما لا بل عدم اعتقاد حقيته واستلزام لحقية
النقيض وهذا لا يستلزم بطلانهما وارتفاعهما فغاية الامر التوقف في
الاثبات والنفي من ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم
افادة النقل العلم فيفيد يكون مستدركا في البيان **والحق**
ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من

الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر بلفظ النص . والارض كاكثر قواعد
قواعد التصريف والنحو وفي هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة القرائن اي بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص
الدالة في ايجاب الصلاة والزكاة ونحوهما وفي التوحيد والبعث
اذ لا يكتفى فيهما بمجرد الظاهر كقوله تعالى قل هو الله احد فانا علم انه لا اله
الا الله وقد يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم **فان قيل**
احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي وبمعونة القرائن
قلنا اما في الشرعيات فبلا خفاء اذ لا مجال للعقل فيها بل
تعارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من
الدين بل في مثل ما ذكر من امر الصلاة والزكاة واما في العقليات فلعدم
العلم بنفي المعارض العقلي لازم عند العلم بالوضع والارادة وصدق
الخبر كما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم
بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فالامر كذلك في
افادة النظر العلم بانتفاء المعارض **فان قيل** لا نسلم ان اليقين
قلنا تتوقف على العلم بنفي المعارض وانتفائه بها يكون دورا
انما يثبت بهذا التصريح بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزوم على
ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم به نعم ما يقال ان افادة اليقين يكون مع
العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك وينتقل من معناه انه يكون بحيث اذا
لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكرناه
بيان هذا الاشتراط انه كلما جزم بالمعارض لا حاصل مع التوقف ه ه
وليتأمل والله الهادي في التحقيق هي المقصد الاول
وتتلوه بحمد الله تعالى وحسن عونه
وصلى الله على سيدنا
محمد واله

بسم الله الرحمن الرحيم ... صلى الله على سيدنا ومولانا محمد واله

المقصد الثاني في الامور العامة

وهو ما يعم اكثر الموجودات والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم
والامتناع بالعرض او عن الموجود لكونه من اقسام مطلق الوجوب استطرادا
مراد بيانها في فصول **الفصل الاول** في الوجود والعدم
وفيه مباحث **قوله** سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد
على المقاصد الباقية توقف بعض مباحثها عليه ووجه افراده عنها مع
كونه مغايرا اليه هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف بمعرفتها به احتيج الى باب
لمعرفة المشترك بين الثلاثة كالوجود والوجوب والامكان وفقط كالحدوث
والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامها الثلاثة التي هو الواجب والجوهر
والعرض لا الافراد التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم
بان القلة والكثرة تعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق
به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي يكون له ذكر في احد
المقاصد بالاصالة والاشتمال على الامور الشاملة مما يبحث عنه في الباب
كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر المباحث الكليات
الخمس والحواس الخمس والوضع والحمل والمعقولات الثانية وما يعرض كونها
للبعض اعتبارا مختصا او غير مختص بالموجود لما بعض ما يبحث عنه ايضا
كالامكان **فان قيل** انه يبحث على ما يشمل الموجود كالامتناع
والعدم ومما يخص الواجب كالوجود والقدم **قلنا**
لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض

لكونها في مقابلة الموجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة
كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجوب بالذات
او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات
والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر المتكلم فيه من
جهة النفي والاثبات يعني انه ليس من الامور العامة بحث الحال عند من
ينفيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدومات ليشمل
العدم والامتناع ولهذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم
ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم **قوله**
المبحث الاول تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل
الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي ومثل الثابت العين وبما يمكن
ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف
بالاخفى ورتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول في الوجود والماهية ولو
اخرهما والفصل الاول يتضمن البحث عن الوجود والعدم والحق ان تصور
الموجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت
اليه وان كان بادنى اشارة الاكتساب منه ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء
اعرف من الموجود وعولوا على الاستقراء اذ لو كان في هذا الخط كان اذ يعقل
الخلائق فهو مفهوم كلية اعرف منه بل هو في نفسه انه اوضح الاشياء عند
العقل والمعنى الواضح فلا يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ به
فيعرف تعريفا لفظيا يعبر فهمه من ذلك اللفظ كما تصوري في نفسه فيكون
دورا تعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريف الموجود بالكون والثبوت و
والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف مفهوم الوجود
من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود فمن لم يعرفوا انه
التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي بنفسه
الى

الى القديم والحادث فمن قصد كونه رسما فلا ومن الدور ظاهر اذ لا يعقل
معنى الذي يثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في
الاعيان والاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الموجود اوضح عند العقل
من هذه الاعتبارات وقد يلزم الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات
اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي بنفسه هو الموجود لا غير فان غيره اما
الوجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق عليه الموجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء
وما يصدق على الموجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في
انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الموجود بل اخفى لا يصلح
الشيئات لما يصلح رسميا على ان كلا منهما صادق على الموجود وبعضها
على اعتبار الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود
بان معناه الثابت بنفسه في نفسه من حيث هو هو لا باعتبار امر اخر
بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان
يكون ثابتا لنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجودات وانت خبير
بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعرف الثابت الا ما له الثبوت
وهو معنى الموجود ويكون هذه التعريفات للموجود هو ظاهر كلام التجريد
والمباحث المشرقية وفي كلام البعض ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد
الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود
وفي كلام ان الموجود ما امكن الفعل والانفعال والوجود ما امكنه الفعل
والانفعال **قوله** واستدل بوجوه الاول ان التصديق البديهي بتنافي
الموجود والعدم يتوقف على تصورهما ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى
عدم التوقف على كسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم بغير معية
الذي يستلزم تصور الحقيقة فلا ينافي الاكتساب ثم ان الامام جعل التصديق

بداهة تصور الموجود كسبيًّا باستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق
بان الوجود والعدم متنافيان لا يجتمعان على امر واحد بل كل امر ما اما
موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم
فهو اولى بالبداهة **والجواب** انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي
بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام من ان التصديق بل
مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الموجود جزءا من الدليل
وان اريد نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات
على كسب لم يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته
لجواز ان وجود الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل
بوجه ما وقد لا تصورهما كسبيًّا لا بديهيا وانما قال في الاول بل
مصادرة ولم يقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة
وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء
من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او ما صدق به على ما مر ففي تصور الماهية واجزائها بالضرورة
يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل متابعا له فلا استبعاد منه
ويبطل ما ذكر في المواقف من الا نختار ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اي جميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق
متوقف على بداهة اجزائه لان العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة
الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستعمل من
العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه
يعني انه اذا علم بداهة كل جزء لا بعض من اجزائه يعلم انه بديهي
قوله لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم
ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة

نقول

نقول لا توقف للعلم ببداهة الكل والعلم ببداهة الجزء ضروري لتوقف
الكل على الجزء انه بداهة الجزء ببداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او ما صدق به **فان قيل** انه يعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل **قلنا** لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل
المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الكلام باجزائها
ولو سلم ففي التصور المطلق بانه لا معنى للتصديق ببداهة
هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك
ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا
من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى **قوله** الثاني
انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالحد فلما فيه اذ لو تركب لكان من الموجودات
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته
او من غيرها فلابد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الموجود
لئلا يكون الموجود محض ما ليس بموجود والزائد على الشيء عارض فلا
يكون التركيب فيه واما بالرسم فلما سبق من الوجه الثاني ان الموجود
معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتسا
ب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على بعض المقدمات وان لم يرد
التعرض لمنعها ولا الاجزاء اما موجودات او غيرها فان كانت موجودات لزم
تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء اخر في ماهية الكل وليس داخل
في ماهية نفسه ومبنى الكل على ان الموجود المطلق الذي هو مرض التركيب
فيه ليس عارضا للموجودات الخاصة بل الا نفس ماهيتها ليلزم الثاني او زائد
عليها او المطلق خارج عنها لا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء
موجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الموجود او لا يحصل
فان لم يحصل كان الموجود محض ليس بموجود وهو وان حصل لم يكن التركيب

في الوجود الذي هو نفس حقيقة الذات ابد العارض بل في معروضه
وتعرض الامام في المباحث انه لو تركب الوجود من اجزاء فان كانت وجودية
كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فاما ان يحدث لها عند
اجتماعها صفة الوجود فكان الوجود عبارة عن مجموع الامور العد
مية وان حدثت لا يكون ذلك المجموع موجودا في ذلك الوجود او فاعلا له
فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله **وأما**
بالرسم فقد يستدل انه انما يتيسر بعد العلم باختصاص
الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به وهو دور وربما عد هذا منعا
وهو ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة **قوله** ورد بالنقض
بسائر المركبات والحل ان الامر الحاصل يكون زائدا على كل ويكون
زائدا على كل بل هو نفس الكل فيكون التركيب ويكون الوجود محض ما
ليس بشيء من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحيث انه رسم فقد سبق
شـ **والجواب** عن النقض بالاول بل امتناع تركب الوجود
النقض انه لو صح بجميع مقدماته لزم الا يكون
شيء من الماهيات مركبا بجزء بانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما
بيوت وهو واما غير بيوت وح اما ان يحصل فيكون البيت محض ما ليس
بيت الحال ان يختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي
هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه وما جاز الحصول امر زائد لا
على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس بشيء من اجزائه بو
جود كما ان البيت محض الاجتماع التي ليس بشيء منها بعضه
فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء
الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما
لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك
اللفظي وجود مطلق مما عداه او اكتسابه بل له معان بعضها

بديهي

بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بل اجزاء الوجود امر
منتصب بالعدم او وجود هو غير الماهية او ما ينتصب بالوجود ولا
بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انتفاء وجود اثار امور يصدق
عليها الوجود حصول العارض على الغير وهي وما يلزم من شيء من
الاجزاء انتصاب الشيء بالوجود قبل تحققه لوجود لانه لا تمايز في
الجنس والفصل والقول بحسب العقل دون الخارج بمعنى فوقه انه يكون
الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء
نفس الوجود وان كان يصدق عليه نفس الوجود كسائر المركبات
بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لانه يصدق
عليها صدق العارض **والجواب** عن الثاني ان نختار ان
اجزاء الوجود وجودات وما ان لزوم كون الوجود الواحد وجودات
انما يلزم لو كان وجود الموجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر
المركبات من الاجزاء العقلية **والجواب** عن الثالث منع
امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص
لا على العلم بالاختصاص فانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة الا انه
قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين
احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو
اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعم
والاعرف من الوجود يعلم انه لا شيء اعم منه ولا اعرف بحسب
التعقل لا شيء اعرف لكون تشخصه ومعاني انه اعم **والجواب**
منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت انه اعرف الاشياء لم يحتج الى كسبه
المقدمات **قوله** الوجه الثالث انه جزء وجود كل شيء وهو بديهي
ورد بانه ان اريد التصور فمنع او التصديق فهو مبني على ما سبق

الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء وجودي لان معناه الو
جود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي يعني انه لا يتوقف على كسب
فكذا يكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي
يكون بديهيا والجواب انه ان اريد تصور وجودي بالحقيقة
بديهي وان سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء
من تصوره لما سيجيء من ان الوجود المطلق يقع على الموجودات
وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزء المعروض ولا تصوره
تصوره وان اريد ان التصديق بالعلم باني موجود ضروري فغير مفيد
لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم ولو سلم فبديهيا غير
مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته واما
تقرير الامام ان المراد هو التصديق بوجودنا نفسنا بانه موجود ثم
اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا
لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم
بالموجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بانه جزء بديهي وهو متصور بالبداهة ثم اورد جواب
الامام على المنع المذكور فزاد عليه وقال ايضا لا دليل على
تسلسل فيه لا بد من الانتهاء الى موجبة يعلم فيها بوجود المحمول للموضوع
ضرورة ثم دفعها بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري
الوجود بانا نستدل بصدق المقدمة متيقن بوجوده في الخارج
وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما يصدق عليه الموضوع
لا بوجوده له وانت خبير بانه كلام مختل لا بل وترتيب الفقر فيه
في الابطال الى التصور وان كلامه صريح في انه بديهي بالمراد
ط الى التصديق بالوجود في الجملة وان مراد الامام انه لابد
الذي لابد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به لا العلم بمهم

للطانع

للطانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على المحمول
سوى وجوده له وثبوته له فثبت انه يجب ان يقال الوجود هنا رابطة
ولنرجع الى الكلام فيه قوله فان قيل هو اما نفس الماهية فيكتسب
منها او عارض لها فيعقل لا بتعقلها والقول بان الكلام في مطلق
الموجود او المعروض مطلق الماهية لا بخصوص المتعينة لا يجدي هنا وايضا
لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا في بداهته
ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو
سلم فيكفي ماهية بديهية وقد يشتبه البديهي بغيره لا بادة
المراد باللفظ لا تصور الحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة
البديهي كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويحتج اليه قيل وسماع هذا
يريد ان يشير الى تشكيكات المتكلمين في بداهة الوجود مع الجواب
عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية والما
هيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا
عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية
فكذا الوجود العارض بل اولى لما يقال ان الكلام في الوجود المطلق
لا في الموجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم
فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي
الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم
كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عا
رض للموجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة
للماهية المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني

ان الوجود لو كان زائدا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما يشتغلوا
باقامة البرهان على القضايا البديهية لانهم عرفوه بوجوه لا مزيد
الثالث انه لو كان زائدا لم يختلف العقلاء في كونه زائدا
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليه لانهم اختلفوا واحتجوا
فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون
تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض ومعه
استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في
بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجوب من غير اكتساب
لما يقال من ان العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا وان كان
في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء زيادة الوجود
في الماهية انما هو في العقل والمعقول يتبعه الماهية البديهية يكون
وجودها الخاص وغير المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته عارضا لانا
نقول غير مقتضى المعروض في العقل الا في تعقل العقل بدون المعروض
وفا لما قرروا المعروض الخارجي بان العقل اذا لاحظهما ومنع النسخ
بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الاخر ولا جزءه بل كان زائدا
عليه والوجود المطلق ان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له فلا نزاع في تبعيته
له في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله
فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي قد يعرف
تعريفا لفظيا او تنبيها لا افادة تصور نظري فقد يعرف تعريفا او تنبيها لافادة
المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصو
را في نفسه مثل انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل
وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي
فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يجوز في حكم

قولنا

قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى
التذييل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال
تنبيهات وقد يقال الموجود لا يتصور اصلا وهو
مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء. واخترع الامام
لذلك تشكيكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لكن اللازم
للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا وبناء
على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافة والبعض لدلائل ما
سياتي ومنها انه لو تصور لانقسم في النفس صورة قسما ويلزمه
مع ان للنفس وجودا فيجتمع المثلان والجواب منع التماثل
بين وجود النفس والصورة الكلية للموجود على ان الممتنع من اجتماع
المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض ولو سلم قيام الصورة كلام وقطع
هو انه ليس قيام الوجود بل لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الما
هية انما هو في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور المو
جود وجود النفس كما يكفي التصور ذاتها نفس ذاتها فانه يصح على
راي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فيكفي
يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو
فرد من افراده ومنها ان تصور الحقيقة لا يكون الا اذا علم غيرها مما
عداه فيمتنع انه ليس غيره وهذا السلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل
السلب المطلق وهو نفي ضده لا يعقل الا بالاضافة الى وجود مفر
د والجواب ان تصوره يتوقف على تمييزه لا على العلم بتميزه
ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق لو كان ذاتيا له وهو ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف
لا يعقل ولو سلم فالسلب مضاف الى الايجاب وهو غير الوجود قوله
المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك

في الموجودات وهو زائد على الماهيات **ش** في المنقول عن الشيخ
الاشعري ان وجود كل شيء عينه انه ليس للفظ الموجود
مفهوم واحد مشترك في الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور
والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا في الموجودات الا انه
عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والا ضافات حتى
ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما نعقل من كون الانسان
وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب
والممكن جميعا وعند الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود
الممكن في الحقيقة والاشتراك في مفهوم الكون اشتراك الامور
المعروضة في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على
الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية
للوجود للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
بخلاف الانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجود هو
الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلاث مقدمات **الاول**
انه مشترك معنى **الثاني** انه زائد هنا **الثالث**
انه في الواجب زائد ايضا **و** لا نطاول الاولين بهيئا وان لم نذكر
في معرض الاستدلال تنبيهات **قوله** ينبه على الاول
الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية **ش** يعني الاول وجوه
الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له موثرا مع التردد في
كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فيلزم
ان يكون الامر المقطوع به الثاني مع التردد في الخصوصيات
وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل **قوله** وصحة التقسيم
الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان قوضنا

بالماهية

بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك **ش** **الثاني**
ان تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين
اقسامه لانه معنى تقسيم الشيء الا ضم ما يخصصه هو عليه
فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض
وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا
يضرنا لان المقصود مجرد الاشتراك بين الواجب والممكن ردا
على من زعم عدم الاشتراك اصلا او انه لا قائل بالاشتراك
بينهما دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل
بان يقال الموجود في الممكن اما جوهر او عرض وفي الجوهر اما
انسان او غيره **فان قيل** على الوجهين لم يجوز ان يكون الامر
الثابت المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الموجود
لا مفهوم له على وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك
كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان انقسام مفهوم كلي
قلنا انه نعلم هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
الوضع واللغة ولفظ الموجود فان نوافق الوجهان بالماهية والتشخص
حيث يجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في
كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان الشامل
في اهل الممكنات الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل
اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك
بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا
ان الموجودات متماثلة في حقيقتها مفهوم الموجود وكلامنا في
ان نشتبه الوجود لا يدل على ذلك **قوله** وتمام الحصر في
الوجود والعدم والقطع بالاتحاد مفهوم العدم ولو لا ضمنى رفع
الحقيقة لم يكن لا يعتبر الا بالماهية **ش** **الثالث** انه لو لم يكن مفهوم الموجود

مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم وبيانه انا اذا فرضنا الانسان
متصفا بالوجود بأحد المعاني او معدوما كان عند العقل يجوز ان
يكون متصفا بالوجود بمعنى ويحتاج الى ابطاله وهذا لا يتوقف على
ايجاد مفهوم العدم او على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز
ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر واذا اعتبرنا عدة نقيض مفهوم في
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد الوجود اي مفهوم مقابله لبطل
الحصر العقلي ومع قلنا اتحاد مفهوم العدم وجهان ايضا تفحص ان
مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للموجود مفهوم واحد لما كان نقيضه
ضرورة ارتفاعهما عن الموجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا فان
قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود بمعنى الحقيقة وله
العدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله **قلنا** سواء جعل رفع الوجود
بمعنى الكون المشترك له او بمعنى نقيض الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة
ضرورة وانما التعدد بالاضافة **فان قيل** لا نسلم ذلك فان الانسان
والفرس والشجر وغيرها له مفهومات مختلفة فاذا كان نقيض العدم
موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه **قلنا** انكل مشترك في
مفهوم وهو مفهوم العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا
قوله وعلى الثاني صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها وده
واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاكها تعقلا عنها
ش وعلى الثاني اي يتبنى على زيادة الوجود على الماهية امور لجامع
الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها **الاول** صحة السلب فانه يصح
سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية
وذاتياتها عن نفسها **الثاني** افادة الحمل
فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة
بخلاف حمل الماهية وذاتياتها **الثالث** اكتساب الثبوت

فان

٥١

فان التصريح ثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى السبب ونظر لوجود
الى بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها **الرابع** اتحاد المفهوم
فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان
ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة **الخامس** الانفكاك
في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج
فظاهر واما في الذهن فلا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل
ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تعقله ولو سلم فيجوز ان يوجد
في الخارج ما لا نعقله البتة وايضا قد يحصل ثبوت الماهية وذاتياتها
لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني والذ
هني فاشترط التعقل بعلم التصور والتصديق **وعبارة**
الاكثرين انا نتصور ماهية المثلث مثلا ونشك في وجودها العيني
والذهني ويرد عليه الاعتراض بانه لا يفيد الحكم لان حاصله انا
ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما
واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول
من وجود الشيء هو المعقول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول
من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا
وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صورة جزئية من الممكنات فلذلك
يرد على بعضها الاعتراض بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا
وعلى بعضها بانه يختص بصورة جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا
يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما يفيد تغاير الوجود والماهية
بحسب المفهوم دون الهوية **قوله** ومنعت الحكماء صفة زيادة
ته في الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلة وفاعلة وتقدمها
بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود
نظرا الى امتناعه في نفسه ش احتجت الحكماء على امتناع زيادة

وجود الواجب على ماهيته بوجوه ما اصلها انه لو كان كذلك لزم محالات
الاول كون الشيء فاعلا وقابلا وسيجيء بيان استحالته الثاني
تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لاحتياج
الى ما ذكره الامام انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل
التسلسل في الموجودات لان الموجود المتقدم ان كان نفس
الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان
زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما
الاول فلان الماهية تكون فاعلة للوجود من حيث انها مقتضية وقابلة
له من حيث الاقتضاء. واما الثاني فلان الوجود حينئذ يحتاج
الى الماهية احتياج العارض للمعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياج
الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار
واجب الوجود الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة
فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان
الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى
ذاته والامكان واجبا لذاته وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا
لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير
فقوله واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع
الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كاشتمالية للعلية وما
هية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى
الماهية ش واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء فاعلا
وقابلا وسيجيء الكلام على دليله وعن الثاني انا لا نسلم
استحالة اللازم من تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لم
لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ودعوى الضرورة
غير مسموعة وانما الضروري تقدم بما هي علة له ان كانت بالوجود ...

بالوجود

تبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس
الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها من حيث كونها تلك الماهية
من غير اعتبار وجودها او عدمها ... لدى القابل
فان تقدم علته المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار
الوجود او كالعدم كما هيات الممكنات لوجوداتها وعن
الثالث فانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز
الزوال نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية
له ولا معنى لوجوب الوجود سوى ما يمتنع زوال الوجود عنه لذاته
نظرا الى ذاته ولا نضر احتياج وجوده الى ذاته ولا نسميه ممكنا
بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير
في ثبوت الوجود له وللحذر من التعرض في المتن الى الامكان واقتصر
على الاحتياج فقوله ص فان قيل تقدم المقتضي الموجود بالوجود
ضروري فان العقل ما لم يلحظ للشيء وجودا لم يمكن تعقل كونه مقتضيا
للموجود بخلاف المستقبل فانه لا يراه بلحظها لما عن الوجود قلنا
لا نسلم ان لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم
تقدم بالوجود ضرورية لامتناع تحصيل الحاصل فان قيل يكون وجوده ...
معلولا فيمكن قلنا بل لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود الا كونه مقتضى
الذات ش العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل
ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان تكون علة الوجود هي الماهية
من حيث هي هي متقدمة لا بالوجود كما ان ذات الماهية متقدمة عليها
لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان
ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم
المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام في ما يكون علة لوجود او موجود
في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما

لم يلحض كون الشيء موجودا امتنع ان يلحض كونه مبدا للموجود وغيرا
لذلك القابل للوجود فانه لا بد ان يلحضه العقل خاليا عن الوجود اذ
غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذا هي الماهية من حيث هي هي
وأما الذاتيات بالنسبة الى الماهية او الماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي فان تقدمها
بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل فقط كالجسم
مع البياض فتفطن على طريق البحث دون التحقيق فنسلم ان التغير
للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه فانه لا معنى للافادة هنا سوى
سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود فيمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل فيتم بحكم
في المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل تحكم بانه ما لم يكن موجودا لم يكن
مبدا للوجود الغير **ومن** هاهنا يستدل بالعلم على وجود الصانع
فان قيل اذا كانت ماهية الموجود مفيدة لوجوده مقتضية له كان
وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا
قلنا بعد المساعدة على تسميته مقتضيا الماهية معلولا لها
وتسمية الذات الموجودة غيرا للموجود لا نسلم ان كل معلول للغير بهذا
المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية
التي قام بها ذلك الموجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى
كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير
تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته اي يكون وجوده الوجوب
مقتضى لذات الواجب فيكون الخ زم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا
اذا وصفنا الماهية بالوجود بمعنى انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفنا به الوجود بمعنى انه مقتضى ذات الماهية من غير
احتياج

احتياج الى غيرها سواء قلنا واجبية الموجود لذاته او الوجوب واجب لذاته
فالمراد ذات الموجود **قوله** ص وعورضنا بوجوه الاول لو لم يكن وجود
الواجب مقارنا لماهيته بل كان لذاته فيعم الكل او لغيره فيحتاج الواجب
شرح استدل المتكلمون على ان زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول
لو كان وجود الواجب مجردا اي مقارنة الماهية بحصول هذا الوضع
ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى
الذات وفيه ثم يمكنه بل واجبا بعد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج
الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف
على ذلك الغير لا يقال فيه في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة ثانيا
[illegible] فيحتاج الى ذلك العدم **واجيب** بانه لذاته الذي هو الوجود
الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات **قوله** الثاني الوجود
مبدا الممكنات وهو اما الموجود وحده فيكون الشيء مبدا لنفسه
ولعلله واما مع التجرد فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدا
لكل شيء ويتخلف عنه الاثار لعدم شرطه لذاته الثالث الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة متغايران [illegible]
الواجب ان كان مجرد الكون بعدد او مع التجرد تركب او شرطه انتفى وان
كان غيره كان بدون الكون فمح وان كان معه فمن اين ضرورة امتناع كونه
دائما شرح الواجب مبدا الكائنات فلو كان وجوبا مجردا فكونه مبدا للكا
ئنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة
كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله وان كان هو الموجود مع قيد
التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي
وان كان بشرطه التجرد لزم جواز كون وجود مبدا الكل وجود الا ان الحكم تخلف
عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ممتنع بالذات
لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية **والجواب**

ان ذلك لذاته الذي هي وجود خاص مباين لسائر الموجودات فكذا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود
ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو
الوجود الخاص وهو المتنازع فيه الرابع الواجب اما ان يقتضي الكون
في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة وان وجد
ذلك غير وجود هو وان كان هو الكون صح هذا التجرد لزم تركيب
الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشر
ط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بشرطه الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه
لا يعقل الموجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون داخلا فيه وهو
محال ضرورة انه لا يعقل الوجود امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط
لان معناه زيادة الواجب على ما هو حقيقة الواجب **والجواب**
انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة
الموجود الكون المطلق عليه **قوله** الوجود معلوم ضرورة بخلاف
الواجب **واجيب** بانه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان
ولا نزاع في زيادة الوجود المطلق على الخاص وما ذكر لا يدل عليه **فان**
قيل الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها **قلنا**
بل الموجودات متخالفة بالحقيقة يجب البعض منها ما يمتنع على الاخر
كالانوار يقع المطلق عليها وقوعا لازما غير متواط او تشكك
وهو الحق لكونه في الواجب اولى واشد واقدم الخامس الوجود معلوم
بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضر
ورة **والجواب** ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي
هو نفس الحقيقة والحاصل ان الاجوبة انما بقوله لا نزاع في زيادة الوجود
على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه

لا يدل عليه **فان قيل** اشارة الى دليل اخر للامام لا يتم مع ما ذكر تقرير
ه ان الوجود طبيعة نوعية لما بينهم من كونه مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضي وعلى هذا بنيهم كثيرا من القواعد
كما سياتي فالموجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك
في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده
الى منفصل كما سبق **والجواب** انا لا نسلم انه طبيعة نوعية
ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على
اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره
مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون
الوجودات الخاصة مختلفة بالحقيقة يجب للموجود الواجب التجرد ويمتنع
عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الو
جود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته كالنور على
الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة لتكون طبيعة نوعية كما
للانسان على افراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان على انواعه
قوله متواطئا او مشككا اشارة الى ان الجواب متمش بما ذكر شا
في النفع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في
لازم واحد غير ذاتي سواء كانت عليها بالتواطؤ كالماهية على
الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات
والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الموجودات كونه طبيعة نوعية والموجودات افراده متفقة الحقيقة و
اللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء
من اولية واولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك لانه في العلة لا
اقدم منه في المعلول والجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار

كالسواد الاشد منه في غيره الفاري كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى
واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا شتماله وامتناعه على ما سياتي
فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للموجودات بل لازما خارجا يقع على ما
تحته بمعنى واحد وكذا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي الواجب
ووجودات الكائنات في الحقيقة ليمتنع اشتراكها في العين وغيره وانما
عرض في المثنوية للممكنات وعدم المنافية الى غيره ذلك والعجب
ان الامام قد اطلع في كلام الفارابي وابي سيناء على ان مرادهم ان معنى
الواجب وجود مجرد هي محض الوجودية لا اشتراك فيه اصلا والوجود
المشترك العام المعلوم لازم له غير مقول بل صرح في بعض كتبه بان الو
جود مقول على الموجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي
زعم انها لا مثانة بحيث لا يكن توجيه شيء مخرجا عنها وهو ان الوجود
ان اقتضى العروض وانما عروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان
لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لا
يلزم من التساوي في الحقيقة والتساوي في المفهوم من ذهب الى انه
لا بد من امر ان امر في اما كون اشتراك لفظ الوجود لفظيا او كون الوجود
ات متساوية في اللوازم **قوله** بيزيد عليها ولا يستلزم الا
زيادته على ماهيتها ش ودع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا
كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المط فنفى ما لو ان اختلافه في
العموم والاعراض على تقدير التواطي محال وعلى تقدير التشكيك
نهاية لا يستلزم انه لا عروض في الكل **فقول** كلاهما باسر اما
الاول فلان سبوق التواطي فلانه لا يكون ذاتيا بل عارضا يختلف معروضاته
بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الموجود مشككا انما يستلزم زيادته
على ما تحته من الموجودات وهو غير المط والمط زيادة الوجودات الخاصة بان

تكون

وجود

يكون لكل منهما عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لا
لجواز ان يكون امر معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودات قائمة
او قائما بنفسه مغنيا عن الغير لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعاني وما
واما تعجب الامام بان الغرض الذي بلغ في الضعف الى حيث
لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في
الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتيا مستقلا بنفسه غنيا عن
التسبب مثل الاستقلال او في بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام
من مثل ذلك الامام **قوله** فان قيل فتباين الوجودات قلنا بمعنى
عدم التضاد وغير محال او بمعنى عدم الاشتراك في مفهوم الكون
غير لازم ش اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة
نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الموجودات
ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
والملازم مط لما ثبت من اشتراك الوجود معنى وان اريد بالتباين عدم
صدق بعضها على بعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من الاشتراك الكلي
في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم الاشتراك
في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام
الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم
الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك
في مفهوم الماشي من غير تصادق عليها **قوله** وذهب
الشيخ الى ان وجود كل شيء عينه والحكم بالعرضي وانه لو زاد لكا
ن اما بالمعدوم فيتناقض او في الموجود به فيدور او بوجود اخر فهو
فيتسلسل ش الشيخ القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكنات جميعا يوجد حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزء اذ
منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها فقيام الصفة بالموصوف

وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوته في نفسه فما لم يكن له في
نفسه ثبوت لا يكون حاصلا لغيره وهذا بالنظر الى الموجود والماهية
ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت قبل الموجود فتحققها
اما بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود
المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات
ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض
واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحققه وجود زائد
عليه تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض
والعارض ثم ان المحتج به على امتناع زيادة الوجود على الماهية بوجوه
الاول انه لو قام بها وهي معدومة لزم قيام الموجود
بالمعدوم وفيه جمع بين النقيضين الوجود والعدم وهو تناقض **الثاني**
انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود لما في شان العروض فان كان ذلك
الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية
الموجودة المتوقفة على ذلك قيام الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل
لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود
آخر وهلم جرا **فبطل هذا التسلسل** مع امتناعه لما سبق
في الدلالة واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية
فيستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات
العارضة بالماهية يستلزم المدعى وجود الماهية غير عارض والا لم يكن
الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع
ما لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرض معروضاتها بواسطة وجود
آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر **قوله** ايضا فهو اما معدوم فيتصف
بنقيضه ويتحقق في المحل لما تحقق له او موجود فيتسلسل ش الثالث

ان

ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الموجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكونه لما
تثبت له في نفسه ثابتا في محله **الرابع** لو قام بالماهية
له وجود ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فتنقل الكلام الى وجوده ويتسلسل
لما تقرر ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه
الاربعة الى وجهين بطريق التردد بين الوجود والعدم في جانبي
المعروض والعارض على ان ما اراد في المتن تقرير الاول انه لو قام بالما
هية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او
يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء
بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد
وجوده عليه ويتسلسل الموجودات **قوله** واجيب عن الاول بان
قيامه بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم بالموجود وهو ظاهر في
التناقض قلنا بل بما لا يعتبر فيه الوجود وان لم يعتبر عدمها فان
قيل فيعارض اخذ هنا ويعود المحذور قلنا الكلام هنا عقلي فيكون
حصولها في العقل غير اعتبار وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبار
ش **والجواب** اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ العقل منها معنى غير ملاحظة
الآخر ويعتبر الوجود معنى له لا اختصاصه بالماهية بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات
واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل
قوله فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي
ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءا منها على ما قيل فهو مقسم

فان العرض كاف في لزومه من المحالات وان اريد ان ما يكون موجودا او معدوما
لا بالعرض وما يغيره فالتناقض فيه ظاهر فان الوجود نقيض الموجود
فلا نسلم ان ما ذكر من الاشياء **قلنا** المراد ما لا يصدق عليه الموجود ولا المعدوم
وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج **فان قيل** عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان فارق العدم فالتناقض او الوجود فالدور
او التسلسل **قلنا** قيام الوجود بالماهية امر عقلي كقيام
البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة
فيه لجواز ان يكون شيء موجودا ويكون لها وجود ذهني فلا يكون حصة
العقل وان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار **واما**
الفلاسفة فيقولون بنفي الوجود الذهني بجوابهم الاقتصار على منع لزوم
تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في
عوارض الوجود دون عوارض الماهية **قوله** وعن الثاني بان وجود
الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء
فيكون تحققه بنفسه كما ان الزمان مع التقدم والتاخر على ان الاشياء
له في كونه مقدوما [illegible] انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل
التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده
عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق الكلام انه لما
كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير
احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين
الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون
تحققه بنفسه **قلنا** لا نسلم بان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى
ذاته من غير احتياج الى الغير ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل

للشيء

للشيء لا من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن فيقتضي
تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد ثبوت
العقل بوجود يقوم به على ان قولنا تحقق الاشياء لا لتحققنا وهو
المعنى بالوجود تسامح في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء
لا ما يتحققنا والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا
واتحادها بها هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف
الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم وان لا وجود فغاية الامر انه يلزم ان الموجود ليس
بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والحركة ليست ذات حركة ويلزم ايضا
ان يتحقق بالحركة لا تحقق له في نفسه لما عرفته من ان قيام الوجود
بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فيه
يلزم الا تحققه في العقل **وقد يجاب** عن الاول بانه منقوض بالا
عراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور
او يتسلسل واجتماع المتماثلين او الاسود فيتناقض وهو ضعيف لان قيد
مع الجسم الاسود به لا بسواد قبله فيلزم محال وظهر بانه على [illegible] الاسود
[illegible] الاسود من غير تناقض وتمثيله لما [illegible] الوجود مع الماهية لان
الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا
يصح قيام الموجود بمعدوم [illegible] الوجود فلا يختص سوى المنع
والاستناد بان ذلك انما هو في المعروض الخارج كسواد الجسم وهذا
ليس كذلك [illegible] عن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا
ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة **قوله فان قلت** لا معنى
ان [illegible] مفهوم الوجود الا [illegible] وليس لفظ الوجود وما رادفه من
سائر اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لا تكاد تتناهى والاحتجاج
[illegible] يشهد بان النزاع في الوجود بمعنى الكون والثبوت [illegible]

عن الوجود كما يطلق على الكون ويطلق على الذات على ان مفهوم الذات
ليس معنى مشتركا بل وجه هذا الاشتراك قلنا مضمون ادلة الجمهور
ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المنتصبة بدوا ذلك الشيخ
ان ليس هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض
بل هناك في ان الوجود زائد هنا بمعنى ان العقل ان يلحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس لا بمعنى ان يكون للماهية تحقق وتعارضها
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كا
لجسم والبياض شـ بل يحقق مذهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكما
على وجه لا يخالف بديهة العقل ان الظاهر من مذهب الشيخ ان لا
مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الموجود في
العربية ولفظ هست في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك
بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات **ومن مذهب**
المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها
ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى
اخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وقد ذهب
صاحب الصحائف الى ان منشأ الخلاف هو ان لفظ الوجود على مفهوم
الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن
ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعلى تحرير البحث في تعين الاشكا
ل وهذا امر اما اولا فلان احتجاج القوم يفيد صريحا بان النزاع
في الوجود المقابل للعدم هو معنى الكون واما ثانيا فلان القو
ل بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا
عن ان يحتاج الى الاحتجاج اليه **قوله** ادلة القايلين بان وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم
به قيام العرض بالمحل كان هذا مما يفيد العقول وقد كلام الامام الى

غيره

وغيره وكذا القايلين بان وجود الشيء نفسه لا يعنون الا ان للشيء هوية
وتعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى من حيث يجتمعان اجتماع
البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم
من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين
ما يتصور المنصف خلافا في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلحظ الوجود دون
الماهية والماهية دون الوجود عينا اي بحسب الذات والهوية بان
يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم **قوله**
وبعد التحرير لا يبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة
وما يتفرع على الوجود الذهني سوى ان للمثبت ان يقول ان لكم في
العقل وعلى المنافي ان يقول عقلا اي في التعقل وليس له نفي التعقل
العقلي واما الاشتراك المعنوي كما في سائر المفهومات الكلية سيما
المنفية فان التعقل عنده لا يقتضي الثبوت ولهذا اجرت كافة الجمهور
منهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا شـ بعض تحرير المذهب وبيان
ان المراد الزيادة في التصور وفي الهوية بل نفي النزاع بين الفريقين
ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من
الموجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس وكذا الاشتراك
بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب
المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته
قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو
الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز
في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر حتى
يتحقق التمايز وفيه نظر اذ لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني
في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها

لبعض بحسب المفهوم وافاد اعظم في كون التعقل بحصول الشيء في العقل
وفي اقتضاء الثبوت في الجملة مكة لم يجر في الوجود الذهني
نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بانه يجوز المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بانه نعقل الوجود معنى
كلي مشترك بين الموجودات كما ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الا
متناع ولا اشتراك الحمل من لدن الامام الى الغاية الا من امر الله يقولوا الوجود
زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زايد في
ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان نعقل بعضهم من احدهما غيرما يفهم
من الاخر وبجود صدق معنى كليا يجري على الكل وهذا اتفق الجمهور من
القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى او زايد
على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا **قوله** هذا في الممكن واما في
الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجوده الخاص ذهنا في الممكنات
وعند الفلاسفة حقيقة الوجود الخاص القايم بالذات المخالف بالحقيقة لسا
ير الموجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط اذ في الماهية مع
الوجود سابقية التركيب والاحتياج ولذلك الوجود الخاص مع المطلق
بانه كون خاص متحقق بنفسه قايم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره
وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم وكذ تتصور هذا في
غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري ومبنى هذا على ان
الموجودات متخصصة متكثرة بانفسها مشتركة في عارض هو مفهوم
الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكنها لم يكن لها اسامي
مخصوصة توهم ان تخصيصها وتكثرها بحسب الاضافات الى المحال كما في
بياض الثلوج **ش** يعني ماذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي
كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما الواجب

فعند

فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة غير مدركة للعقول مقتضية لذاتها
لوجودها الخاص المغاير بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات
وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقا
ر الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل فهو مخالف لموجودات الظاهرة
الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للموجودية
المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بماهيته ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى
ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو
المجموع لزم التركيب ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياج ضر
ورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعر
وضه الى الماهية ولو في العقل وفي اعترض عليهم ان الوجود الخاص
بدون العام **اجابوا** بان كونه خاصا متحقق بنفسه بالفاعل فانه
بذاته بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العا
رض واما انتسابه بحلول سائر الموجودات بالحقيقة وان كان مشاركا في
وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا
لا يوجب التركيب به والافتقار في الحكم اذا اعقلتم ماهية بوجود لها
بكونه اخص من مطلق الماهية والوجود لم يوجب احتياجه ولبعد
والمطلق اعتباري محض وقد اعترض بانه لم لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة
المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غيره
الموجود **اجابوا** بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه انما
يجوز ان يكون غير الواجب لان احتياج غير الواجب في التحقق الى الواجب
ضروري وقد اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر وكذا بعض محضة
الا بالاضافة الى الماهية كبياض هذا الثلج وذلك لا معنى للمتميز سوى
المطلق مع قيد الاضافة **اجابوا** بمنع ذلك بل الموجودات متخصصة

مختلفة ومفارق مكتنفة بانفسها لا بجد عارض الاضافة لتكون مستاثلة في
متفقة الحقيقة لا بالفصول فيكون الوجود المطلق منتسبا لها بل هو عارض
لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
مشتركان في عارض النور وهذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف
المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان
والموجودية الا انه سالم بكل ذلك واما اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام
العرض وغيره لئلا يتوهم ان تكثر الموجودات وكونها حصة حصة انما
هو بحسب الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض الثلج وغيره ونور هذا
السراج وذلك وبهذا يندفع ما نطق به ان ما ذكر وامتياز الاشكال بالحقيقة
متوقف … وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود النار وغير النار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو
فلا **قوله فان قلت** لو كان المطلق عارضا لها لكان كل منها
حصة في مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة في
مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم ان يكون
موجودا ان معروض وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا يعني الثلج
بياض وهذا مما يكذبه العقل والحس **قلنا** لا نزاع لهم في زيادة الحصة
من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب الا انه في
مفهوم الكون والحصة منه لا بحسب اعتبار الاضافة وانما النزاع في ان تكون
له ماهية يترتب عليها الوجود الخاص في العقل وما يعبر القول بالتشكيك
مغايرة الوجودات للحصص بمفهوم الكون ضرورية لكن بحسب التعقل
دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص
من مفهوم العرض وعرضيته لا تخفق لها في الاعيان كما يكون في الممكن
وجودان … في الابيض بياض … كما صرح به من تكلم في … ان
حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المغاير للعرض

على

على ما يخصصه الحكيم المحقق واعترض الامام بانه اعتراف بكون وجود
الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين
مع انه لا اولية لاحدهما بالعارضية وقد يجاب بان النزاع في الوجود
الخاص لا المطلق **ولما كان** معنى صدق الوجود
المطلق على الوجودات الخاصة انه في كل حصة منها من
مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح
بعض من حاول التلخيص لكلام الحكماء بان الحصة في مفهوم
الكون في الاعيان زائد على الوجود المجرد المبثر للممكنات الذي
هو نفس ماهية الواجب مبنيا كل الاعتراض بان الموجود الخاص الذي
هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات
ويلزم ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكنات
كالانسان مثلا ماهية هي الحيوان الناطق ووجود هو الحصة
من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض
للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل
واذا اعتبر هذا في بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة
من مفهوم البياض واخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو
بياضه الخاص **والجواب** ان معنى الحصة من مفهوم
الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق عليه
الموجودات المتخالفة فلا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون بل
في الحصة ايضا وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم
معلوم بل بديهي وكذا في الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون الموجود
الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر
انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصو
صية ما فكيف يكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك

وبان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا بقوله
بان الممكن امرين وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص
الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكذا نبه على ذلك المفرد
على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس للخارج الا شيء
منها احدهما الماهية والاخر هو الوجود بخلاف ما ان يكون هناك وجودا
على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا
في بياض الثلج لم يلزم منه الا ان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية
محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فلا
يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان **قوله** لانهما
من المتقسمة والمنصوبة توهموا ان في الوجود مع المطلق الخاص لما
فيه التركيب والاحتياج منه ذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود
وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص هو موجود
بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات
ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود
بمعنى انه منتسب الى الواجب واراد عوان قول الحكماء هو الوجود
البحت وبشرط لا رمز الى ذلك وعن قولهم الوجود خير محض لا يعقل له
ضد ولا مثل ولا جنس وكذا فصل شرح فذا تشخص بماهيته جميع من
المتقسمة والمنصوبة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او
مع الوجود لما في ذلك الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا
وليس هو الوجود الخاص لانه اذا اخذ مع المطلق مركبا او مجردا المعروض
يحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه لو ارتفع المطلق
لارتفع كل موجود وجبر اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق
له في الخارج وله افراد تتشخص لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد

لا

لا تكثر فيه **فاجابوا** بانه واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه
وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر
وجودات انفسها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود
اخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى
قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له
نسبة وهذا الاعتراض على بشاعته التصريح بان الواجب ليس بموجود وان
كان وجوده عين وجود الفاعل وان الواجب تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا او الا فتكثر الموجودات وكون الواجب المطلق عموما اعتباريا لا
تحقق له في الخارج ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص **نعم** اذا
كان العام ذاتيا للخاص يحتاج اليه هو في تعقله واما اذا كان
عارضا فلا ما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب
فيمتنع ارتفاعه او عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب
لو كان امتناع العدم لذاته وهو بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل
الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك **فان قيل** بل يمتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه **قلنا** الممتنع اتصاف الشيء
بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كما وقع التعبير عنه على ان الوجود المطلق
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في
الاعيان **قوله ثم** ادعى انه لا يلزم ان يكون الواجب دون الوجود
المطلق في مواضع من كلام الحكماء رمزوا الى هذا المعنى
منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط
لا اي الوجود الصرف الذي لا تقييد فيه اصلا **ومنها** قولهم

الوجود غير محض لان الشيء في نفسه انما هو عدم وجود او
عدم لمال الوجود من حيث ان ذلك العدم غير ما نوبه او غير صوفي عندي
والوجود بالقياس الى الشيء . العادم لما انه قد يكون شيء لكن لانه
انه بل كونه موجودا اذ لك العدم بحيث لا عدم لا شيء قطعا والموجود
البحث غير محض ومنشأ توهم الوجودية انه يقال له ضد ولا مثل
اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود تساوي القوة لموجود
واخر بان يمانعه والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية
للوجود فلا يتصور اذ لا نعم شيء من الموجودات وعندنا الخاص لما
يتناوله تشبيه اخر في الموضوع مع اجتماعهما فيه والموضوع هو
المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يقوم
شيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يخالفه ولا يجامعه ومنها
قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا ينقسم له عينا وكذا هنا
والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في
الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه
ان كان موجودا فالموجود لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما
او معدوما لزم تقدم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم وكذا
اعم من الموجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف
لا يخفى ولو سلم فغايته الامر انتفاء تركب الوجود والواجب بطريق المعاني
ولا احتياج الى التمييز في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور
للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها للمطلق ومن ثم القول بكون
الواجب هو الوجود المطلق بناء في نصر نحيهم قوله وان حينئذ بان هذا
بناء في نصر نحيهم بانه من المحمولات العقلية لا امتناع استغنائه عن
المحل وحصوله في خارج وفي المعقولات الثانية اذ ليس من الاعيان ما هو
موجود او انسان وسواد مثلا غير امور منها ان الوجود المطلق من المحمولات

العقلية

العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصو
لها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن
عن المحل ومثل البياض فانه قائم بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات
الثانية اي العارضة التي تلحق المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن
امور الخارجي كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لا انها امور عينية
تلحق حقائق الاشياء. غير حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء
هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان
والسواد مثلا وهنا نظر من جهة ان ما انسانا والبياض هو ان
موجودات الا شيئا من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكذا الكلام
في الوجود المطلق قوله وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقد
يم والحادث ش ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان ممتنعا الى
سبب ممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير
او بالعدم فحادث والا فقديم قوله يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية
والنوعية والجنسية ش ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية
كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كو
جود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني
في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للموجود فليس المراد هاهنا ما يقابل
المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام هاهنا
عقلي والماهية لها حضور دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن الحال
رض فانه كان لا ينعقد عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات
الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثر والا فلا اضافات الى المحال
وليست امورا متكثرة متشخصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان
الوجود المطلق يتكثر لما صح هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر
الموضوعات قوله وانه يقال على الموجود بالتشكيك وجوده

مساجد هاذا الحد اي اصولا وفروعا الظاهر من ان يخفى او اكثر من ان يحصى
ش ومنها انه مقول على الموجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك
مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بان الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا له
والتشخص موجود في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان
اصول العقل والعلم وعليها مثل كونه اعرف الاشياء من الوجودات مقولا
عليها بالتشكيك معروفا في فوائد المعقولات وكون الواجب مبدا
لوجود الممكنات متصفا بالعلم والارادة والقدرة والحياة وارسال الرسل
وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة **قوله** ومن العجب
حال الوجود انهم اتفقوا على انه بديهي بل اعرف منه ثم اختلفوا في انه جزئي او
كلي واجب او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتباري متحقق في
الاعيان او واسطة وافراده عين الماهية او زائدة وبعضه مشترك او
متواطئ او مشكك والحق انه بديهي ش يتعجب من اختلاف العقلاء في احوال
الوجود مع اتفاقهم انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان
ذاته في الجلاء والخفاء **فمنها** اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل
جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الا
ضافات مثلا في قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا انت زيد
وانت عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده **ومنها** اختلافهم في انه
واجب او ممكن فقد ذهب بعض كثير من المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا
وذلك هو الضلال البعيد **ومنها** اختلافهم في انه عرض او ليس
بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام
ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهم يعنون به الامر
ض الا بتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه وكذا يتصور
استغناء الشيء في تحققه وتقومه على الوجود **ومنها**

اختلافهم

اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل
وقيل ليس الا اعتباري محضا لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود
زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود
وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود
وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة
للاشياء او عرضا فيتقوم بمحله دونه والتقوم بدون الوجود محال
ولان ما ذكرتم في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك
في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك
في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا او تسلسل ولهذا تبين بطلان
ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك
لانا كثيرا ما نتصور الوجود المجرد ونطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون
وجوده زائدا او يتسلسل ولا مخلص الا بان الوجود المعقول على الوجود اشت
اعتباري عقلي كما سبق **وقيل** الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل هو
الواسطة على ما سياتي **ومنها** اختلافهم في ان لفظ الوجود هل
مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع
على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى
واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق **قوله** البحث الثالث
الوجود ذهنا وعينا وذهنيا وعينيا ولفظيا وخطيا ولا وان فهنا هل يكون الوجود
به حقيقة الشيء والثاني غير مناط بمعنى لذا الظاهر من الجسم يكون الموجود
موجود به صورة الشيء والاخيران مجازيان يكون الموجود به صورة الشيء
والاخيران مجازيان يكون الوجود بها اسم الشيء وصورة اسمه ش الوجود
على مراتب اربعة **الوجود** في الاعيان وهو الوجود المناط المتفق
عليه الذي تحقق ان الشيء وحقيقته بنفسه فحقيقتها هو نفس الوجود
في الاذهان وهو وجود غير مناط بمعنى لذا الظاهر الجسم يكون المتقوم به

به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت
ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر شـ الوجود في
العبارة شـ وفي الكتابة وهي من حيث الاضافة الى ذات الشيء ومعتقد
مجاز لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط
نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا لم
يضف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا فيما الموجود في الاعيان قوله وكل من الاخيرين
دالة على الثلاثة قبله لان الاولى عقلية لا تختلف فيها النظر باقي شر
وكل من الاخيرين بما ذكر تابع للترتيب دالة على ما قبله فالذهني على
العيني واللفظي على الذهني والخطي على اللفظي فتحقق
ثلاث دلالات اولها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف
الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول الذي يبقى لفظ عبر عن الشيء
والموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهني هو
الصورة المعينة المطابقة له قوله والاخيرتان وضعيتان تختلف
في اولهما الدال فقط وفي ثانيتهما الطرفان جميعا شر اعني
دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان
تختلف في الاولى منهما الدال فقط لجواز ان تعبر طائفة بلفظ والاخرى وطائفة
اخرى بلفظ اخر من الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذ
هنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة
الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الالة المعنية بحالة
اختلاف المدلول فقد يكون مع اتحاد اللفظ انتهى. ولكنه تصور تختلف
بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة
كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر ولا نعتبر فيما بين الصور الذ
هنية والاعيان الخارجية اذ لا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول

صورها

صورها كما عرفته لان يقال يحصل حصول الصور حصول التصور قلنا
المراد انه اذا حكم على امر مثلا كان الحاصل في الذهن هو التصور ويحصل
منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذ
هن هو صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم المو
جود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الا
لفاظ بازاء ما يعقله من الاعيان والدالة عليها وهذا يقول بالوجه
ضح والحاصل انه لا يقول بالتصور الذهني شـ اذ لم يكن المعقول
موجودا في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها
كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذ
هنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ومما كان عند سما
ع اللفظ نتصور الصور فنعلم ثبوت الحكم في الخارج
معلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلو
ل الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث التعبير
بنقط صور معدودة ترتيب ترتيب الحروف في الالفاظ غير متناهية
ج الى ان يحفظ لكل معنى صورة قوله ويستدل على تحقق الذهني
بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الا
ثبات لما لا ثبوت له شر كون الحكم سببا للعلم فلا تحققه في الاعيان
يقتضي ثبوته امرها لجري مجرى الظهور فان من هنا زعم بعضهم
ان انكار الوجود الذهني انكار الامر الضروري واشتد المشنعون في
مواو انا نحكم ايجابا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا
اجتماع النقيضين مستحيل ومغاير لاجتماع الضدين
ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم باثبات بثبوت امر لامر وثبوت الشيء
لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات شـ
هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن شـ قوله اخوان من

الموجبات مالا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود المو
ضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام
ثبوتية يعني احكام ايجابية فجوابه علبة انه ان اريد الثبوت في الخارج فهو
محال وفي الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال ان الحكم الثبوت في الجملة
وكونه منحصرا في الخارج الذهني ما يشتمل من ... اذا اخذ هي كلي مع الحال
المصادرة قوله وبانا نجزم في المفهومات ما هو كلي يشمل كلياته في
الخارج شـ الثاني اي ان كلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة فيلزم
عند العقل ان الكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج بشخص فيكو
ن في الذهن قوله ومن القضايا حقيقية ما يقتصر فيها الحكم على الموجود
في الخارج شـ الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي ما
تشتمل على وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لما ندفر ما يوجد في
الخارج اصلا كقولنا كل عنقا طيار وعلى تقدير الموجود لا تنحصر الاحكام
في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم اوحادث او متحيز او مركب من اجزاء لا تتجزى الى غير
ذلك من القضايا المستعملة في العلوم والحكم على جميع الافراد ما يكون الحكم
لاعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم
قضية حقيقية وليس ذلك في اصطلاح القوم قوله واعترض بانه في الايجاب
يقتضي الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل من جهة الكل الى الفهم والتعقل
يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع شـ اقول اعترض بانا لا نسلم ان الا
يجاب يقتضي وجود الموضوع كقولهم ان فرع الشيء فرع ثبوته في نفسه
قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من
غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب
العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل الكلام هو تبيين الموضوع والمحمول
عند العقل بمعنى تصورها فيكون موضوع الوجود المشتغلة لانا
نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل

الشيء

الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورة او كان من الموجودات العينية
والافيتعقل وهو نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل
انما هو راي القائلين بالوجود الذهني واما لان العلم بشيء ما اذا حيا في اثنات
الخط قوله والجواب ان اقتضاء التعقل والتمييز اضافة بين العاقل والمعقول امر
ضروري واما تعقل الاضافة الا الممنع الضرورية بل لا بد من ثبوت ما وانه ليس في الخارج
ففي العقل شـ اي لا بد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين
العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن
اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول لعدم الضرورة بالضرورة فلا بد للمعقول
من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما
الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن قوله فان قيل يجوز ان تقوم
بنفسها كالمثل المجردة ما فيه وهو المعلقة بغيره او ببعض المجردات تتصور
الكليات بالعقل الفعال عند القلة بصفة شـ قال في شرحه رد هذا الجواب انه
المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لم لا يجوز ان تكون موجودة في الذهن
لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سياتي
في مبحث الماهية وكالمثل المتعلقة التي يقول بها بعض الحكماء من ان
لكل موجود شيء في عالم المثال الذي هو معقول او محسوس على ما سياتي في
امر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما عند الفلاسفة من
ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال ويتعين ان يكون هذا المراد بالقائم في الاجرام
الغائبة عنا والاقسام المعلومات بالاحتمال مما لا يعقل قوله قلنا معلوم
بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم ليس شيئا من المذكورات فيبطل الكل واما يقوم بنفسه
وما ببعض المجردات فهو ثابتة بل تتصور فيه المدعي من جهة انه لا يشتمل الى
نوات تعقل بحصول الصورة ما في جهة الاشتمال اما ان المعقولات تؤثر على
التمييز غير التمييز بالهوية الخارجية سواء اختص بالعقل او لا فلا يخصه من
محل اخر لان اقتضاء التمييز الثبوت في العقل او المشتغلة قلنا ان الكلام

في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب
الخارج وبما بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به
صورها بمعنى تعقله اياها او هو يستلزم المحال من جهة استلزامه كون
التعقل بحصول الصورة في العاقل فترتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى
بالوجود الذهني ثم انه ان كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا
بحصول صورها في العقل **وقد ذكر** صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال
ان كان الصور والماهية الكلية هو الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع
من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي
سواء انتزع العقل تلك الصورة او لاحظها في موضع اخر كالعقل الفعال او
غيره وفيه نظر اذ غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصور
والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل او المثلة **قوله** نسلمه
المانعون بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول المعلوم فيه بحيث يصير
باستحالته **شرح** اي مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر
المانعون على ابطال هذه ونقض بوجوه **الاول** لو كان تصور الشيء مستلزما
لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا
وهو بط لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام
الثاني انه يلزم ان تحصل السماوات لعظمها في العقل عند تعقلها
الكلي وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة **قوله** وبانه لو وجد في
الذهن ما نتخيله في الخارج لوجد فيه لان الموجود في الشيء موجود فيه
ورد بان ذلك في الوجود المتاصل لا بحاله ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها
والمحصول هوية السماوات في الذهن لا صورها والحاصل في الذهن صورة
المعدوم في الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز واللون في الدار
الثالث **شرح** انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج مع
القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كما
الموجود

الموجود في الكوز الموجود في البيت **والجواب** ان مبنى الكل على التفرقة
في الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة
العقلية فالمتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما
هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة
استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السماوات لا صورها
الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في
ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود
الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود
في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود غير متاصل
وفي الوجود في الخارج هويته والوجود متاصل **وبالجملة** فماهية الشيء
اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى
كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للاثار بخلاف الاولى ومعنى
المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية
والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك
الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم
المحالات والا لم تكن صورة لها **قوله** **المبحث الرابع** الوجود يرادفه
الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينهما
وبين الوجود والعدم واسطة **شرح** قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت ومتقرر
ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا **والمذاهب**
اربعة بحسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما واثبات الاول ونفي
الثاني او بالعكس وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين فهي
اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والحق نفيهما بناء على ان
الوجود يرادفه الثبوت والعدم يرادف النفي وكما ان النفي ليس بثابت فكذا
المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم

وأما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس والمراد
بالمساوقة ما يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان
مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين وهم مترددون في اتحاد
مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى فيه بداهة علما بأن قولنا السواد
موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فيصار الخاطر إلى
كل ما يمكن أن يعلم إن كان له تحقق في الخارج أو الذهن فهو موجود وثابت
وشيء وإلا فمعدوم ومنفي ولا شيء قوله ونحن نثبت بين الأمرين أمرا إذا
وجعلوا مقابل المعلوم إما لا ثبوت له وهو المعدوم أو له ثبوت باعتبار ذاته وهو
الموجود أو تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتحقق
الواسطة شرح وأما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة والقائل
بها من أصحابنا إمام الحرمين أولا والقاضي ومن المعتزلة أبو هاشم فقالوا
المعلوم إما أن يكون له ثبوت في الخارج أو لا ينبني الكلام على نفي الوجود الذهني
والثاني المعدوم والأول موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وإن كان له ثبوت فإما بأن يكون
مستقلا له وباعتبار ذاته فهو الموجود وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال
فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة لموجود لا تكون موجودة
ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم وكذا
يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذوات تجدها وهي لا تكون إلا موجودة
أو معدومة بل لا معنى للموجودات إلا ذوات لها صفة الوجود وللمعدومات إلا
ذوات لها صفة العدم لا تكون لها إذ أنها لا تكون موجودة وكذا معدومة فلذا
قيد بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة
لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض ونحو
ذلك وكذا معدومة عن الصفات السلبية قال التفتازاني وهذا الحد لا يصح على
مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها ثابتة للذوات
حال النفي الوجود والعدم قلنا قد ثبت هذا الاعتراض لو ثبت أن لأبي هاشم
وأما

والمعنى المعتمد لذي ما يقولوا بالحال ومنهم من يقول بها على هذا الوجه فارق
أولى قال بالحال أبو هاشم وقطع القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة
بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمحلها حالا وأما صفة الأكوان فإنه يوجب لمحله
الكائنية وهي من الأعراض وأما المشروطة بالحياة فإنها توجب لمحلها أحوالا كا
لعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وإمام الحرمين أن كل صفة
فهي توجب لمحلها حالا كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم
للعالمية قوله وقال جمهور المعتزلة إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا
فمعدوم وإن كان له تحقق في نفسه فثابت وإلا فمنفي والموجود أخص من الثا
بت والمنفي أخص من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود
شرح ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم أكثر المعتزلة حيث زعموا أن
المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما وبا
عتبار آخر المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت وإلا فمنفي ولا بد له
كون في الأعيان فلا تقرر في نفسه في نفس عكس فيكون الموجود أخص من
الثابت ولا ما لا تقرر له فيكون المنفي أخص من نفسه ما لا كون له في الأعيان وكل
ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي أخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا
منفيا بل ثابتا قوله وقال بعضهم إن كان له كون في الأعيان فأما بالاستقلال
فهو الموجود وإما بالتبعية فهو الحال وإلا فمعدوم إما متحقق في نفسه فثابت وإلا
فمنفي والمعدوم ثابت وبينه وبين الموجود واسطة شرح ومنهم من خالف في
الأمرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم إن كان له كون في الأعيان فإن
كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وإن كان بتبعية الغير فهو الحال وإن لم يكن له
كون في الأعيان فهو المعدوم والمعدوم إن كان متحققا في نفسه فثابت وإلا فمنفي
فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هي
الحال وظاهر العبارة توهم أن الثابت قسم من المعدوم والمعدوم يشمل المنفي
بحسب الثابت وإن كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في التخصيص

المحط من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي
فكان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي
وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية
فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم الثنائي انه ان لم
يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ان كان له كون في الاعيان فموجود قوله
ثابت في الخارج ضرورة فانه لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا وخارجا
ومن المعدوم الا نفيه لذلك لا يتصور بينهما واسطة ش اي في نفي ثبوت
المعدوم وشيئيته وفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة بانها
قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن المعدوم
الا نفي ذلك والشيئية تساوق الموجود والثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي كذلك بين الموجود والمعدوم
والمنازع مكابر ومعنى الموجود اخص من الثبوت والعدم من المنفي ومعنى المو
جود ذات لها الوجود والمعدوم ذات لها العدم لتكون الصفة واسطة
فكذا لا مشاحة فيه قوله واستدل بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم تابع
للقدرة ورتبة ما في الذات ازلية والوجود حال لا تتعلق به قدرة ش واستدل هنا
من قال بنفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا
لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
وتقرير الملزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية
واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين بالاتفاق واما على النافين فبناء على الحجة
على ما سيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها وان عدم توقف
كونية السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري [illegible]
فانه لو كان مثل عالمية العلم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة
وقد يجاب بان ابطال القول بالاغراض مع نفي صفته ثم نفي المقدورية لا يستلزم
ثبوت الازلية بلزوم ازلية الموجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه

نسبة

٦٢

صح استحالة التسلسل بالثابت واتصاف الثابت بالوجود ش

نسبة الذات بينهما لا تتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة غير قادرة
قوله ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان
قيل هو منفي والا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالموجود اجيب بمنع الحصر
بجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود ش اجيب عن الاول
الاتصاف متصف اما او بعدمه لانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوته ويتسلسل واما
ثانيا فلما سنوضح انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما
في البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود
لان الماهية من حيث هي هي فاهي في التصور فقط ثم نجيب عن الاول بانه
لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة هذه
التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا
لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف
موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير
اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك لو لم يكن ثابتا في الخارج ش
وهذا لما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه
يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وانت لما اعتقدوا ان الوجود
صفة نظرا على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف التزم
ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس بان الماهية اذا كانت
ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه
ارتفاعها قوله الثاني ان العدم صفة نفي فيستدعي الموصوف به والثابت
فمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي والثانية ان اريد صفة هي منفية ش
الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود
الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات
ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسها وسلب

منتهى

منتهى يكون المنصب هو النفي فلا نسلم ان كل معدوم منصب بصفة النفي
وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيض الموجود
الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفس شيء وسلبه كما
المخبر وكذا وجود مثلا وظاهر ان المتصف به كذا يلزم منه ان يكون منفيا كالواجب
بنفسه بشيء من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفا
ت العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية قوله ان الد
الثالث ان ثبوت الذات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب ش لو كانت
الذوات ثابتة في العدم وعندهم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة
اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب ونفي
برهم انها لو كانت ثابتة بثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكو
ن محدثا مسبوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي
وهو مع اتفاقه على كون كل ممكن الثبوت محدثا مسبوقا بالنفي منفي
كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها بالعدم في العدم
مسبوق بنفسها قوله والثالث بان الواجب ما يستغني عن الغير
في وجوده فثبوته الى الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متنا
ه والكل الشيء الباقية على العدم بقدر متناه فيكون متناهية والرابع يمنع
تناهي ما يخرج على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بينه
وبين نكل ضعيف ش واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده
في ثبوته الذي هو اعم منه الى ابسط ان الذوات الثابتة في العدم غير متنا
هية عندكم وهذا الحال مثل القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه انما
ما يكون الكل الشيء القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه اتفاقا هو
القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير
بقدر متناه واجيب بانا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متنا
هيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك ان الباقية على

العدم

العدم ايضا غير متناهية فالكل وان قيل هي اولى بالكل قطعا فينقطع
عن التطبيق بتناهي ويلزم تناهي الكل قلنا الجواب النقض بمراتب
الاعداد ومنع الزيادة والنقصان بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم
من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها قوله الخامس
ان المعدوم ان كان اعم منه لم يكن نقيضا له واما اخص فيجب الخاص والعام ثابتا
وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ش الخامس ان المعدوم اما مسا
و للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساو
يا او اخص صدق ان كل معدوم منفي وكل شيء من المنفي بثابت وان كان اعم لم يكن
نقيضا له واما النافي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي
فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاخص الثابت ثابت وهو باطل ضرورة
استحالة صدق احد النقيضين على الاخر هذا تقرير المقام على اختلاف عبارا
ته وفرق عنه بين بعضها النسب فيما بين العدم والمنفي ثم قال واذا لم يكن العدم
نقيضا صدق ثابتا وهو صادق على النفي انتقض فيلزم هذا كل نفي معدوم
وكل نفي ثابت وهو محال قوله والخامس بان عدم كونه نقيضا وبما يستلزم
كونه اثباتا صادقا بل قد وفرنا يصدق واما النقيض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت
المنفي قلنا قيل المراد انه لو كان اعم لكان متميزا عن الخاص فلا يكون ثابتا
لزم ما قلنا فيلغو الكثير المغيرات ش واجيب عنه بعبارات محصلها بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن نقيضا وكان ثبوتيا محضا بجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده
ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف
في الفرق وما ظن ما يصدق ان كل معدوم ثابت فيلزم كون المنفي ثابتا وزعم
صاحب المواقف ان اما نشيء مما ايضا تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا
كان المعدوم اعم من المنفي فكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز
ثابت عندكم وفرض المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة انما صدق عليه
الوصف الثبوتي فهو ثابت وفيه ان الواجب المذكور ما يأتي على

على هذا التفصيل من جهة ورد كم ينقض مراده لا شتراكه او يكون كما هو الحق ابتداء
فنقول الجواب انه لو اراد ما تقتضيه بحث الامام وكلام فيه بحث لا لزام على
انه لو صدق ذلك لكانت الكثرة المفروضات لغوا اذ يكفي ان يقال العلم يكون بالمعدوم واحدا
لكان المنفي منفيا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون
المعدوم ثابتا اذ لو قال لكان المنفي مباينا للموجود فكان منفيا عنه فكان ثابتا
ثابتا وليت شعري كيف خصوص المعدوم مشتمل على كونه منفيا وعمومه مشتمل
ما يكونه ثابتا مع قيام التمييز فيهما للخصم فان قيل على التقرير الثاني لما كان
زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتطويل ليتبين
عليه ثبوت المنفي وهلا قال اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على
المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الكون المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود
المستدل اثبات ان الوصف الذي هو الوصف المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت
موصوفه ولهذا يشبه قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم مما
في نعت المعدوم دون صميم الا ترى انه قال فحكمه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان
المعدوم ثابتا ملزوم جزء بالاول الموصوف وبالثاني الوصف فكان لغوا ومما يجب
التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم
من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق وتبين الشكل
رسم بانه صادق على كل منفي قوله نقض المخالف بوجوه الاول ان المعدوم
متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون
معلوما يتميز عن غير المعلوم ومرادا يتميز عن غير المراد ومقدورا يتميز
عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة
العقلية فهذا او دام او الاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الا
شارة الى النفي الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما
سياتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان
التمييز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج

وان

وان اريد في الذهن فهو لا يفيد وعن الثاني انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بل
بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في
العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون
الجسم في بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
منتفية قطعا وان الياقوت وبحر الزئبق من المركبات الخيالية متميز
ممكن مع انها غير ثابتة فيورد بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبا
لثاني على الوجهين لورود النقض بالاشتراك في الوجود ونحوه مما نهاه مع
تميزها ليست ثابتة في العدم عند القائلين بوجودها ممن سوى ان الحال صفة
للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قائل الخصم ليست سوى
ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا فبمعنى الوجود او معدوما فبمعنى العدم
او لا موجودا ولا معدوما فبمعنى ثبوت الحال والوجود ونحوه من الاحوال ليس لها حالة
العدم لكنه مما يلزم ثبوتها في العدم قوله الثالث معنى ثبوت المعدوم
ان السواد المعدوم سواد في نفسه اذ لو كان بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع ذلك
الغير فيلزم ان يبقى السواد الموجود سوادا قلنا وهو محال قلنا بمعنى التقلب
يمتنع لاستحالته او بمعنى العقول بانه تقرر ماهية السواد مع كونها لا سواد
سواد ممتنع للملازمة وان قيل السواد سواد او ان لم يوجد الغير ضرورة ان
كل شيء ماهيته ثبوتها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه قلنا قطع النظر
عن الشيء لا يوجب انتفاءه قوله الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في
الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد
وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم من ارتفاع كون السواد سوادا
عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود
سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب
انا لا نسلم انه يستلزم ان ذلك الغير الذي هو الموجب وانما يلزم لو كان وجود السواد
باقيا مع ارتفاع موجب السواد بعد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير

كما يوجب سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للموجود او كان منهما
فان قيل لو ارتفع عن ارتفاع ذلك الغير سواديته السواد لزم ان يكون
السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم ان سلب
اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نسلم استحالته وان اريد العدول اي السواد
المتقرر في نفسه لا سوادا فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا
في نفسه فان قيل لكل شيء ماهية ثبوتها هو مع قطع النظر عن
ما عداه لما زمان او مقارنا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره ام لم يوجد
قلنا لا يلزم من هذا الا ان يكون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا
كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قوله هذا
في الشيئية بمعنى الثبوت العيني واما ان الشيء اسم للموجود او المعدوم
او ما يشمل المستحيل او القديم او الحادث فلغوي والمرجع الى النقل او الاستعمال ش
يعني ان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى
ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي
يرجع فيه الى النقل او الاستعمال وقد وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمال
فعندنا هو اسم للموجود لما نجد شائع الاستعمال في هذا الموضع والاصل
في الاستعمال في المعدوم مجازا في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لانتفاء الاستعمال الحقيقي
وما ذكره الحسن البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان لا
يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما
على ما سيأتي او يمنع عدم قولهم بالاطلاق والشيء عليه بعد ذكر جار الله اسم
لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي
قال به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما
ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما ومن نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم

للقديم

للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد
جدا اي حيث انه لا يقبلها مثل المعتز ولا تقوم عليه شبهة لما في جهة وقوع
الاستعمال في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل
قوله تعالى انما امرنا لشيء ويكون الاعلام من الاطلاق وهو الحقيقة مشترك لا
لنا ام فيه بدون الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة الاستعمال او مبادرة فهم او
غير ذلك قوله احتج المثبتون للحال بوجوه الاول الوجود ليس بموجود والا
تسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لا ترد عليه القسمة اعتراف
بالواسطة ش احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لا
لكان له وجود اخر ويتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما يصدق
عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيض الموجود
بل اخص منه وانما نقيضه اللا وجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود
لا ترد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما قوله قلنا موجود
ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لو كان الوجود عدما
او الموجود معدوما ش لا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة
فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والموجود ليس
بثابت لما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي
ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا القدر
المشترك الجزم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع
النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه
لا زائد عليه ليلزم تسلسل الموجودات وامتيازه عن سائر الموجودات يكون
بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم
واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم
عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا ذو جواز هو السواد والبياض
وسائر ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم

او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فوجود ووجود زايد عليه عا
رض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه
موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى وان اريد بمعنى انه نفسه وجود
فلا يجدي في الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق
ان هذه الشبهة قوية **قوله الثاني** ان الكلي ليس بموجود والا لكان متشخصا
فلا معدوما والا لما كان جزء الموجود وكذا الكل جنس او فصل مع نوعه على
انه لو وجد يلزم من قيام الاعراض قيام العرض بالعرض **ش الثاني** ان الكلي الذي
له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا
ولا معدوما والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه
جزءا من الماهية المتحققة كالانسان وايضا جنس الماهية الحقيقية من
الاعراض كاللونية للسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام
العرض بالعرض فيلزم اللون بالسواد لانه المحمول عليه وقيل بالعكس لان الجنس
مقوم بالنوع وقيل ان اللون بالفصل الذي هو القابض للبصر فانه لكونه المحمول
وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لو فرضه نقلنا له **والكل**
فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس
وكذا المحمول الاعم اذ النعت لا يلزم من ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان
العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى
كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله
ماهية متحققة كالفصل للجنس لا يقتضي كونه لذلك الشيء عرضا قائما به
سيما اذا كان محمولا كالذي هو ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول
على الناطق خارج والنطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط في اشتراك
لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في الشرح بقوله على ان مثل هذا القيام
ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع قيام العرض بالعرض

لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالتزام **قوله** قلنا لا تركب لانه في
الخارج اذ ليس هنا شيء هو انسان وشيء اخر هو خصوصية زيد ولا في السوا
د شيء هو لون وشيء اخر قابض للبصر وشيء اخر مركب منهما بل هو واحد منهما في الخارج
وانما التغاير بين الذهن فيلاحظ فيه الكلي والجنس **ش قوله** اي ها هنا تحقيق
به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية فجعلناه الحجة وهو ان ليس في الخارج
شيء هو الانسان الكلي وشيء اخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا
ليس في الخارج شيء هو اللون وشيء اخر هو القابض للبصر وشيء اخر مركب منهما
هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بالاخر منها على ما مر من التفصيل
من قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتغاير بحسب
العقل بفعله فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن **وانما**
العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الوجود الذي
هو نقيض المعدوم ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي عندهم ليس نقيض
الموجود بل اخص منه **قوله** وانما يلزم الجهل لو اخذنا في الذهن على انها
صور لامور متغايرة في الخارج **ش** اعترض الامام على قولهم ليس الاجناس والفصو
ل في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج فاذا كلام في شيء
الحال ويثبت المط وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به **واجيب** بان الكلام
في تصور الاجناس والفصول لا حكم فيه بعدم مطابقته او مطابقته وانه يلزم منه
الجهل لو حكم بانها متغايرة في الخارج ولا تمايز ولا تغاير بان يراد ان هذا التصور
ان بالضرورة طابقت الخارج بل الدوام كان جهلا **والجواب** انه ان اريد
بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم
لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذنا في الذهن على انها
صور لامور متغايرة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق
بها في الخارج تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة
تستلزم ان يكون هنا لامور متغايرة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يجتمع

العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما ستحقق في بحث الماهية
قوله ونفرض الوجهان بالحال فان الاحوال متماثلة في الثبوت متخالفة بالخصو
صيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها بانها كانت ثابتة
متشخصة ولا انتفت وعلى احوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل ان الا
حوال لا تقبل التماثل والاختلاف فلا يزيد ثبوتها فيتسلسل ولا يكون شي
منها كليا ولا حالا ولا جزئيا ولا محمولا على التسلسل انما يتضح في الموجود دون
الثابت قلنا قبول المتعقل منها التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل
سيجي شرح تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت
متخالفة بالخصوصيات فيلزم ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك
مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثبوتا ويتسلسل لما ذكرنا
من الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان
ثابتا فان تشخصا وان كان متشخصا منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان
متنوعا الانواع وان كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرنا
فيما هو جواب لكم هو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لكونهما من
صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف فلا يلزم زيادة
ثبوتها وتسلسلها ولا يتحقق ما للكلية والجزئية او ما للحالية والمحلية
المحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لها باعتبارهم وايضا
فلا نسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته.
في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من
الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا مختلفان وما قيل
انهم جعلوا التماثل والاختلاف الا ما ما اوصفة وعلى التعريف يكون الحال بالمر
يكون ليس بشيء لان الصفة قد تعدم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال
او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه
بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجي وانما ذكر الكلام من انا ان نجوزنا
بسـ

فيسد ابطال الحوادث لا اولها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوز في
الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتفريق القوم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة
بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها احوالا وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية تحكم وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها
اشتراكا في ما يلزم تسلسل الاحوال ورد بان الحكم المحقق بان الحال عندهم
ليست بسلبية محضة بل هي صفة ثابتة للموجود وليس بموجود ولا معدوم
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذا الحال عندهم
على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها
حالا وتشترك الاحوال فيه وهي كونه توصف بالتماثل والاختلاف لان المتكلمين عند
هم ذوات بعضهم منهم معنى واحد او مختلفات ذات بعضهم منها معنى
واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا يدرك بالانفراد
والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك احدهما هو الذي
ركي الاخر قوله الثالثة لو ... ليس بموجود ولا احتاج الى ايجاد اخر
ويتسلسل ولكونه معدوما ولا لما كان الفاعل موجدا شرح في وجوه اثبات
الفاعل ان الايجاد ليس بموجود ولا احتاج الى ايجاد له يحتاج الى اخر وهكذا
الى لا نهاية له ولكونه معدوما ولما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول
عنه لم تحصل له صفة لم يكن قبل الصدور بل كان قبله وبعده كما كان فالايجاد
لا ايجاد عينه كذا في المحصول مثل هذا لا يجري في الامور الموجدة لان كذا الايجاد
للمعلول وهذا الايجاد الوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم
ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا انما يحصل الحال لما يجاب كما ينافي
كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج مع ذلك والامتناع
معروض في الخارج قوله ولهم على الاصل دعويات مثل اتفاقهم على ان الذوات
المختلفة في العدم غير متناهية ولانا نجد الوثوق بها لا تبينها

ش أي القائلين بكون المعدوم شيئا معدوما والحال ثابت على هذين الطائفتين
تم بعات منهم تعاذيهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية
وعلى انه لا تاثير للموثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما
تاثيره في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى
انها متساوية في الثبوت وانما انما تتصف بالصفات ما بالحقيقة ولا يجمع د
على ما يجمع على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في
الحقيقة وهو ظاهر قوله وانما يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة
والعلم والحياة مع الشك في وجوده ش وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده مثبتين يقوم عليه
البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض
بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجساد بعد العلم باتصافها بالتحرك
والسكون لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دليل منفصل
منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا نعلم بالضرورة انه هو
متصفة بتلك الصفات وتصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك بجواز ان
يشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا نعلم بان كل ما هو موجود فان صانع العالم
فهو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات بجواز ان يشك في انه موجود في الخارج
ليس بشيء لانه لا ينفع حينئذ على ان المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل
يجري على قول النافين ايضا لانا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان
الذات المتصفة بوجوب الوجود يقتضي التصديق بوجودها الى دليل
ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود
وسلب صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان توجد في الخارج
واعلم انهم ان يعلموا هذا التفريع متفرعا عليه الا انه انما يجيء على راي القائلين
بان المعدوم صفة قوله واختلفوا فيه من ان الذوات المعدومة هل
تتصف بصفات الجنس كالسواد به وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل ش

واختلفوا فيهم

واختلفوا فيهم في تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلفوا فيهم في ان الذوات
المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية
الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية
فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تختلف بالصفات
لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الموجود
لما بالذات لا يزول واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة استتر الكها في
الثبات ولكن التحيز لكونه لازم للجوهر حالة الوجود ليس كذلك ذاتا وكذلك انه
موجودا لانه لازم للعرض فتعين ان يكون لصفة تتصف بها في
العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمتنع الاختلاف بالحقيقة
كالمختلفين المشاركة في الوجود ونحو ذلك مما ذكر وزعم ابو اسحاق في
عبارته انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في
الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لم
لصفة اخرى والا تسلسل بل لفاعل مختار وكما يجوز ان يكون موجبا بالنسبة الى
الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم المعلوم من
الصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فيتعين ان يكون ذلك حالة الوجود
والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فيظهر ان مبنى كل
من الطرفين مبني على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض
الذي هو الذات المخصوصة قوله وان التحيز هل يغاير الجوهرية
ش وقد اختلفوا في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجو
هرية صفة تابعة للجوهر الثابت الوجود والعرض والتحيز وهو اقتضاء الجوهر
اما تابعة للوجود وطردهم الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون
وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللا بالتحيز بمعنى
ذلك وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز
لانه لا معنى للجوهرية الا التحيز بالذات قوله وان المعدوم

هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية شـ ومثل اختلافهم في
ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم ما اثبته ابو عبد
الله البصري ونفاه غيره لانه فسرها الى ذوات معراة كانت عليها الذات
او الفاعل المؤثر في غيره تو هنا الا اعتبارا لكنه لزم دوامها بلا توجد الا
انا وان كان هو الفاعل الا اعتبارا لابتداء وانتهاء لزم حدوثه وهو محال لانه
ومثل اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه
الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط قوله ومثل تعليل الحال الى المعلل بصفة
موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير معلل كلونية السواد وتعليل اختلاف
الذوات بالاحوال الى غير ذلك شـ ومثل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال لانه
تقسيم الحال هي معللة بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم
والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل
بصفة في السواد وهذا وجوده الا لذاتها. ومثل تعليل اختلاف الذوات في
العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات يعللوا
تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم مما يجب ان يكون تبعا لموجود
ومثل تقسيم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني المجموع
ما تركب عليه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما
يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون كما بينته في
الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة معروفة قبل
الحدوث اعني الموجودية والوجود فكذا تكون جنسية معروفة ضرورة
التفرقة فيما الحالين في قيام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون وا
سطة قوله واما ثانيا فلانه يلزم على انهم يجعلوا تقابل العدم والوجود تقا
بل السلب والايجاب لا العدم والملكة لارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا
المفهومات الاعتبارية التي تتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا
معدومة فانه يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما شـ ذكر صاحب المواقف

على

على ما نطق به اهل التشنيع انه يبطل ظنا قريبا من اليقين اي مبني اثبات
الواسطة على انهم جعلوا من المفهومات ما تتصور عروض الوجود لها
كالامور الاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا
موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانه التحقق
وثانيا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة
والعدم والعنوان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يتم لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه لكنه كما
ذكره صاحب التلخيص لا اعلم على ما قدره صاحب المواقف وغيره لعدم
ظهوره لانه لا يعرضه الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال عندهم تكون
لغير عن الموجود من المعدوم لما له ليس ثبوتها تحققا ولا امكان التحقق وليس
كذلك لانهم يجعلونه قد تحقق وزمن التغير روا التحقق والثبوت حد العدم
ولم يبلغ مرتبة الوجود ولهذا ابرزوا كونه متميزا جزء الموجود كلونية السواد
واما ثالثا فلانه يناقض ما ذكر من تفسير الواسطة مع ان المعلوم
الذي له تحقق باعتبار ذاته بل تبعا للغير او التابع لا عيان بالاستقلال
بل تبعا للغير ويمكن دفع الامرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه
للمعدوم دون الواسطة والتحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون
اقرب الى الوجود من التحقق بالتبعية حاصلة له بالفعل قوله التشنيع
الخ مبدأه عدم تمايز بين العقل لا ينتقض بعدم المعلول ايما سبقا دالا
عدم العلة وعدم الشرط بنفسه فانه وجود المشروط وعدم الضد ينتج
وجود الاخر والعدم في بعض لنفسه بل يعقل بعقل عنه فيكون نوعا
من العدم باعتبار ومقابلا له لا ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار يصح
الحكم عليه قسيم باعتبار فيمتنع شـ فلما تشبهوا اختلفوا في تمايز الا
عدام فان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة وضروري لا نتصور
فيه تمايز وان اريد انه ليس لمطلق العدم افراد متمايزة عند العقل يحكي

يختص كل منهما باحكام مخصوصة فانه في نفس الامر عدم العلة
موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم
المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم المقدر عن المحل يصحح ضربا من ضد الفرد
بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف
في انه هل هو موجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز
الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز
لا يكون الا في التعقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجوده
في الذهن على ما هو راي المثبتين فتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس
له ثبوت في الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا
للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها ثبوت [illegible]
جود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان [illegible] سبقة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين
النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال بان التميز [illegible]
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به في
نفس الوجود الذهني [illegible] بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت
الذهني ولما كانت [illegible] فبقاء [illegible] بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا قوله والعدم قد يعرض لما ان الحكم بتمايز الاعدام في
التصور ومظنة الاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية
على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين ما حل الجواب [illegible] مسايل [illegible]
على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ومنها ان العدم يعرض
لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نقيض الكون في الاعيان [illegible]
[illegible] الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان
كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن
هذا نوع من العدم المطلق من حيث كونه مطابقا الى العدم [illegible]

حيث

حيث كونه نقيضا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت
في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه
بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لامتناع
[illegible] ثبوت المحكوم عليه في الجملة قوله فان قيل ما لا يكون ثابتا بوجود
من حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا الحكم قلنا نعم لا نزاع حيث انه
ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبار [illegible] الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق والممكن التصور شرحه فيما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه
لا يثبت ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم عليه فتناقض قلنا صحة
الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه ثابت في نفسه وبحسب
مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على نفي الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك
لصدق قولنا لا شيء مما ليس هذا المشروط كالمجهول مطلقا يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضع
هذه الشبهة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكون
الحكم بعدم صحة الحكم [illegible] وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم
فان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي
لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهو كذلك لتنافي المطلقة وهو مدفوع
بانه نفي تغيير وهو انه يفيد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا
مطلقا دائما يصح الحكم عليه دائما او يفيد امكان التصور فيما لو كان الحكم
على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة [illegible]
[illegible] يكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم [illegible] حكم وبالجملة
فالشبهة مما تورد في موارد كثيرة مثل قولنا [illegible]
[illegible]
ما اسما [illegible] وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد

بالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه
وضرب من حيث ذاته مجهول ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا ابطال بيان بعض
في قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كان مجهول مطلق فهو
شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ج اي ليس ب ضرورة امتناع هذه
النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا لما سلب لما يجاب ما لو كان
كل منهما مشروط بشيء غير مشروط بتصور الموضوع ولذا بينه القوم بطريق
الترديد على ما ذكر ثم قوله وبالجملة لما يجري في تصورات العقل فله ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه
ويقسم الموجود الى ثابت في الذهن والى غير ثابت والى ممكن التصور والى
ممكن التصور لا هوية له من حيث الذات مع انه له هوية من حيث
الثبوت في العقل فلا هوية واللاهوية شر وبالجملة فكما يجري زيادة تقسيم
تصورات العقل واعتبار انه يعني ان له ان يعتبر النقيضين المفردات
كالموجود واللاموجود ومن القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود ويحكم
بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق النقيضين بنفس الامر فيكون هذين
النقيضين موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا
وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه
فيستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعا بين ثبوته وعدمه بل كل احدهما بحسب
الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه فيكون الى ثابت في الذهن قسيما للثابت فيه هذا
بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى
ممكن التصور والى ممكن التصور يكون الثاني فيما هو ممكن التصور بل في التصور
وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن
التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايز هوية في
العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل واحد منهما

لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور
وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية
قسيمة للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل
ولا تناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على كثير من المغالط
قوله البحث الثالث كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد
يقع رابطة ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح
انطباقهما مع عدم التغاير شر كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في
قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او ليس غيرها كما في وجود زيد في الزمان
او في المكان ومع الاعتبار او الاذهان والحكم قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت
المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقته
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا
قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية
ليصح الحكم لان هذا اذا قطع بان هذا الايجاب فيما بين الوجودين المتبا
ينين بالهوية وبين تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهو
ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود هذا
المقطع بعدم الفائدة في مثل الارض والسماء سماء. فان قيل ان اريد الاتحاد
في الوجود الخارجي لم يصح موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا
العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجود ثبوتي والامكان اعتباري
والجنس مفهوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها
وان منع اتحاد بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم لم يتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم ما ذكره ان يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في
الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو
معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو
ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم

المحمول في غيره ان يتبعه كل موجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضا
يا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او نحو هذا كما
في القضايا الذهنية على انا لو اردنا معنى المثلث مشكل هو ان الذي يقال له
المثلث وهو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالمو
ضوع الذات وبالموضوع المفهوم للقطع فانه لو اريد ان ذات الموضوع
نفس ذات المحمول يستقيم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول ولم ينتج كما
اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم
الانسان ناطق وكل ناطق فاصل وقولنا بعض النوع انسان وكل شيء
من الانسان نوع كذبت النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من
الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى
الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهني
عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير
تعدد في ذاته ووجوده في العقل والا التعدد من مفهوميهما الذين كلاهما
او احدهما ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما
يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه
ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس قوله ولا يلزم في حمله على
الماهية اعتبار الوجود او العدم فيها ليلغو او يتناقض كما في حمل الاسود
على الجسم لا يعتبر فيه السواد او عدمه وانما يجيء ذلك من قبل المحمول
وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما شرح قد يتوهم انه لما كان لا واسطة في
الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها المو
جود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية المو
جودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال
الماهية باعتبار المعدومة موجودة وكذا في حمل القضية بل كل وصف كقو
لنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو واما باعتبار

عدمه

عدمه فتناقض فازال الشارح الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او
نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما
يجيء ذلك تقييده من جهة الحمل فان حمل عليه الموجود كان موجودا او العد
م فمعدوما او السواد فاسودا او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من
ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء مسبوق
بسبقه عن تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع
لان الحكم انما هو على الذوات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة
فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الموجودة في الذهن الثابتة
موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا
الا بالقضية التي يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت
ذهني قوله ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الخارج اذ قد لا يو
جد فيه الطرفان ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيه الكوا
ذب بل المعتبر المطابقة لما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفسه اي في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم شرح يعني ان الحكم
قد يكون صحيحا اي مطابقا وصادقا وقد يكون فاسدا باطلا وكاذبا وان كان
غالب الاستعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطا
بقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذ
هنية على الامور الذهنية والخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومعنا
ه الامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن ولا
تكفي المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطا
بقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقة ما في
اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر
ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا في محل

ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان
المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فإن قيل كيف يتصور هذ
هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت بوجه من الاعتبار كالمعدومات سيما الممتنعات
قلنا الجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطا
بق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطا
بقة بكنهها ولم نقدر على تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة في
اضافة يكفيها تحقق المتضايفين بحسب العقل ولا شك في ان العقل
عند ملاحظة المفهومين والمغايرة بينهما سواء كانا من الموجودات او
المعدومات يجد بينهما بحسب كل منهما نسبة ايجابية او سلبية
تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضر
ورة والبرهان بالنظر الى نفسه لا الى المعقول في غير خصوصية العقل له
والمخبر هو الحكم بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله
اعم من ما في الاعتبار على ما بينا بجملة هذه النسبة تكون بمعنى انها
الواقع في نفس الامر وجملة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو
او غيرهما من تلك المفهومين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب قوله وتفسيره بما في العقل
الفعال بعيد جدا اي التفسير بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق في
من لا يعرفه بل ينكره ثم ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما
في نفس الامر سيما في المعدومات حصول الحكم بحسب التعقل وكان عند
هم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة
في جوهر مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في
العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت
الذهني منها ما هو مطابق في نفس الامر كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فلا بد له

متعلق

متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن وليس ذلك هو الخارج مطلقا لجهة
تغير الصدق ولا خروج من قوة الى فعل وما يتعلق ببعض او زمان او مكان مع ان الحكم
بمطابقة ما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد فلزم ان يكون ذلك المتعلق الخا
رجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتنا
ع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين
العقل ثم قال وهو الذي عند اهل الشرع المعبر باللوح المحفوظ والكتاب المبين
المشتمل على كل رطب ويابس واعتبر بأن ذلك من ضعف بعض مقدماته
[illegible] تصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلذلك سكت عن التطبيق
ثم القول بان الحكم اذ ما في نفس الامر ما في العقل الفعال ظاهر قطعا ان من الحكم
في العقد بعدم ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع
انه ان لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته بل ربما تصلب الخصوم
الكائنات بل صح انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو رأي المتكلمين
وبان الحكم اذا كان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل وقع حمل النقيض الحكم هو ما في
العقل الفعال وان تغاير بحسب المفهوم وفيه نظر لو اريد بما في نفس الامر ما في
العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم
الاثنينية وفي العلم الثابت عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع
مطابقة الشيء بما لا تعقل له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الجزء في تمام زيد
في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل وبعد الجواب عن الاول بان صحة
الحكم الذي في نفس الامر يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني
بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء على ما هو متأخر عنه بالذات كان
اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة لا كذلك علم
الواجب على انه قد [illegible] له او [illegible] هو [illegible] انه وعن
الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قوله
الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشيء

ما به يجاب عن السؤال بما هو ويفسر بما به الشيء هو هو وينتقض بالفاعل
إذ به وجود الشيء مما هو هو وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة
وباعتبار التشخص هوية شرح وهي لفظة مشتقة من هو هو ولذا قالوا
ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هي كما أن الكمية ما به يجاب عن
السؤال بكم هو وليس بخفاء بان المراد ما هو الذي لطلب الحقيقة دون
الوصف وشرحوا الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على أنه المتعارف واشتهر
ان اعم من الحقيقة من تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي
يطلب به تصحيح ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ثم لما بينه يعني
الماهية وان هذا التقسيم يقتضي كله دور وقيل يفسر بما به الشيء
ما هو هو ويشبه ان يكون تحريرا لما يتصور لها مجهولا سوى هذا
وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان العـ
على ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء وانه نص
حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا علة وبالجملة فيعني هذا
التقسيم على ان نعتبر الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم
الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا
العنقا وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص
سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي
وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الاحاد قوله
وتغاير عوارضها اللازمة والمفارقة وتتغاير بتغايرها شرح اي ماهية
الشيء وحقيقته تغاير عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة وكالشيء للحيوان والضحك للانسان
وقد تتغاير المعروض والعارض ولهذا يصح حمل المتنافيين كالانسان والضا
حك وغير الضاحك فهي بنفسها ليست بشيء من العوارض ولو
على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة
وانما

وانما انتضم اليه هذه العوارض ليتحصل منها موجود او معدوم او ماهية ثا
وقديا واحدا او كثيرا الى غير ذلك وتتغاير بتغايرها الماهية اي بعروضها
لها تغاير الافراد بتغاير الاوصاف فلا يصدق الافتراق الا على الانسان
الكبير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس قوله
بحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد اذ يراد ان ذلك من
مقتضيات الماهية واما هي من حيث هي ليست الا هي شيء لو
فهم ان الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد بزوج او هي زوج او فرد
فقال ليس من حيث هي زوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها
ولا داخلا فيها ولما نصح هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او لا
هذا ولي ذلك شرح بحيث تحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي
هي كما يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد اذ يراد ان ذلك من
عوارض الماهية ولوازمها او مقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم
ذلك لم يصح حمل لان اثنان ولا اربعة من حيث هي هي ليست الا
اربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض مثل الاربعة من حيث هي زوج
او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب
على الحيثية مثلا ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غيرهما من
العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال
هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست هذا وكذا انه يتقدم
الحيثية لا يجب انه على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقديم
انه من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من
مقتضيات الماهية صح مثل قولنا الاربعة من حيث هي هي زوج او هي
ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك
وما ذكر في المواقف ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو منقض ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بوجهي

كما في قولنا النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزم منا اي البتة
تحكم ما اذا سيلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بوجهين انه اذا
لم يتصف بهذا الموجب اتصف بنزليه وانما نطق لا يشتغل مع الحكم بل يستلزم
م التغاير وهذا مما في المواقف ولو سيلنا عن العدد وينبغي ان الانسانية من
حيث هي هي اولا لم يلزم منا الجواب وان قلنا لا هذا ولا ذاك اي بسبب
من حيث هي او لا ان تقدم السلب على الحيثية لا مر وكم يجعل في بعض
المعرض لشيئين من العدد او عن النظر بوجه ان قولنا هذا النبي من المعقولة شي
وكذا قولنا هذا واحد الجملة كثير وكثير الجملة واحد وبصير اي كل اعمى واعمى
الجملة يجمع لم يقل احد بكونها معقولة وفي قولنا تقابل تقابلها انسانية
اي جواب سوال تقديره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في
عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في ان واحد في مكانين موصوفا بوصفين
متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الكل
او تقديره الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية
ولا يمتنع كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات
متقابلة بل يجب في طبيعة الكلي ان تكون كذلك **قوله المتحقق**
الماهية قد توخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الخارج
فان يعقل عن الاعيان وان قيدنا اللواحق بالخارجية لان الكون في
الذهن مما يلحقها في نفسها وان لم يتصور العقل ولم يجعله وصفا لها
ومانعا بل لان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع
ما عداها حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها وان اكتفى بالخ
اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات
لكن لا شر الماهية قد توخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة
والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها نحو زيد وعمرو ومن افرادها
هيئة الانسان وقد توخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وكذا

التشخص

التشخص والمأخوذ هنا ايضا سواء لحقت العوارض او قيدت بالخارجية لان هذه
الكون في الذهن ايضا من العوارض التي تحقق بها الصورة الذهنية بحسب
الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وفيه ابحاث وزعم بعضهم
انه يجوز وجود هذه في الذهن اذ قيد ان العوارض بالخارجية ز... منه اي الكون
في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق
بالامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور الغائبة بالاذهان
وعلى هذا فيكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق
في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها مجردة في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية ويتوجه عليه
احدهما ان للعقل ان يلاحظ محض الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها
ورد بان مثل هذا انما يكون ماخوذا لا بشرط وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر
عدم كل شيء حتى عدم نفسه مجازا ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع
العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان
هذا انما يقتضي كونها مجردة في غاية الامر ان العقل قد يتصورها كذلك لانه
تصورها غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبر
العقل تجردها قلنا بحيث لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعو
ارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنها لكن بطل الخاطر انه ان اريد بالمج
ردة ما يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز
وجوده فيهما فان قيل يجب على الاول امتناع الوجود في الذهن قلنا
هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت **قوله** وما نسب الى افلاطون
يعني قوله بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى وبان لكل نوع جو
هرا مجردا بمنزلة النفس للبدن فمن تعلق له بافلاطون ما يشعر بوجود
ذلك الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد ازلي

ايدي قابل للمتقابلات اما المجرد وقبول المتقابلات فيصح كونه جزءا
من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلان
شيئا من ان يكن مجردا ازليا وكان ازليا ابديا ومن هنا كان ظاهر البطلان بناء
على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص متصف بالعوارض لا محالة
وانما هي الماهية لا بشرط شيء ولا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود
من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض
بغير الموجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفخر في كتاب الجمع
افلاطون رأي وارسطوا انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله
تعالى هي باقية لا تتغير او لا تتغير وقال طائفة الاشراقيين وغيرهم انه
اشارة الى ما عليه الحكماء لمنتها لون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امر
ذلك النوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويحركها انه هو النم
بها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك
البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزءا بل يقولون انه لما كان ذلك النوع
بمعنى ان نسبته وفيضه الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى
انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون هناك انسانية مجردة في الاعيان
مشتركة بين جميع الافراد متحققة في الخارج ويكون هناك انسان محسوس
واحد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ان هذا المثل المعلقة التي
يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل
متوسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل
يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما يستحق صرح بذلك
طائفة الاشراقيين وقالوا والصور المتعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل
افلاطون نورية اي من عالم العقول وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من العنصريات

والعنصريات

والعنصريات النوع عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب الانواع
انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجرام
بعوض اي في النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل يوجد
مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظلمة في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته
او السكر مع طعمه او الانسان مع اشكاله المختلفة قوله ويوجد لا بشرط
لا بشرط شيء وهو اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها في الخارج
لا جزءا منها انما تباين في الخارج فيمتنع الجزئية وانما ذلك في الذهن شرح
مفهومه تباين المخلوطة والمجردة وانما المطلقة اعني الماخوذة لا بشرط شيء
فاعلم منها الصدق فهي عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل
المشروطة بالشيء والا مشروطة به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا
التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك ولا منافيا
في الامتناع في الصدق بل الانسان المشروط بالنطق والا مشروط بعدمه
وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه في المخلو
طة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج
الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في
الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان الذي هو زيد وعمرو وغيرهم
من الافراد ونسبته في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية في
وهو الشخص لا مما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخا
رجي المغاير بحسب الوجود على الكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق
والمقيد انما هو دون الخارج بل اذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه
نفس المقيد وعينه قوله وان قيل الماخوذ لا بشرط شيء على طبيعي
فيمتنع وجوده العيني ضرورة اشتماله على التشخص المنافي للكلية
قلنا لا بل الكلي الطبيعي هو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في
عند عروض التشخص وما صدقه ان ما صدق هو عليه موجود شرح

قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي
ولا شيء من الكلي بشيء في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص
المنافي للكلية ونافي اللوازم دليل نافي الملزوم قلنا لا نسلم التشخص انما
ينافي الكلية ان يوجد الماخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض
او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده قيل فيه ينبغي ان لا يجوز الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج لان كلية العارض منافي الوجود الخارجي المستلزم
للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء
موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير
الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج
اما الماخوذ من العارض الكلي فلا يوجد في الخارج بالمجموع المركب من
المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قوله وذكر ابن سينا ان
الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بمعنى ان يجرد عليها كلما يقارنها
فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجود ممتنعة الحمل عليه ضرورة
لزوم اتحاد المحمول والموضوع في الوجود شر ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط
لا شيء وبشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول
مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له متقدمة عليه
في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء و
يمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود قوله
وقد توخذ لا بشرط بهذا الشرط بل مع تجويز ان يقارنها غيرها وان
لا يقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات
الحقايق غير متحصلة بنفسها بل بانضمام شيء يجعلها احد تلك
المختلفات فجنس والمضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها او لا بانضمام

اليها

اليها فنوع كالحيوان وبشرط ان لا يكون معه الناطق مادة للانسان فيصير
وبشرط ان لا يكون معه شيء فجنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له وانما يقال له الجزء
لما يقع جزءا من حده ضرورة انه لابد للعقل من [illegible] تحصيل ص
[illegible] الانسان واما في الخارج فهو متاخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان
لم يعقل له شيء بعد وغيره شر وقد توخذ لا بشرط ان يكون لا معه
ومعه بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا
على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل
بانضمام الذي يتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فـ
يكون جنسا والمضاف اليه فصلا ويجعله احد الاشياء المختلفة
فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بانضمام
الذي يجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع
فقط كالحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال الحيوان حينئذ مادة واذا اخذ
بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص
بالناطق يصير انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان [illegible]
[illegible] متقدم عليه في الوجود والثاني يقسم الانسان والثالث جنس له
محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة
وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما جزء من حده
انه لابد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل
تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع ولو
بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم
يعقل له شيء [illegible] ويصير هو هو هذا
ما ذكره ابو علي في الشفا ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع

بحث اي المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو لا يقارنه شيء اصلا
زايدا اي او غير زايد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا منضما الى ما هو
زايد عليه تناقضا لان المراد هو الا يكون مرادا به غيره على ما صرح به ابو
علي فيما نقله حيث قال اذا اخذ ما الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة
ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه
معنى اخر من حس او اعتقاد كان خارجا عنه سه انه جعل غير المفهوم من اقسام
الماخوذ لا بشرط شيء وصرح اخر بانه ماخوذ بشرط لا شيء ومبناه
على ما مر من كون الحد والاعم من الثاني سه ان النوع هو مجموع الجنس والفصل
فجعله عبارة عن المختلط بما انضاف اليه والماخوذ بشرط لا شيء تسامح
مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان
الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من
جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا عموميا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد
كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء ع انه كما ان الجنس يحتمل ان الجنس
الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع يكون كذلك النوع يحتمل ان يكون احد الماصدقات
في والاشخاص فكيف جعل فيهما غير متحصل والنوع متحصلا غير مبهم
والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام
وعدمه بالقياس اليها ان المراد اذ هي اتيات من الاجزاء الخارجية
يلزم من تقدمها على الوجود العقلي والجواب انه لا بد من جهة ان تصور
النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومع وصف الجنسية والجزئية و
احد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث فيه الاول
بشرط لا وفي الثاني لا بالشرط وقد يقال ان هذه المغايرة انما اعتبرت
في الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية
وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود
الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبادي

المراد

المراد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية فالحيوان من البدن والناطق
من النفس فيكون الحيوان الماخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود
العقلي بمنزلة مبدئه الذي هو البدن يتقدمه بالوجود الخارجي حتى لو لم
تكن المادة ماخوذة من شيء خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في
العقل واعلم ان الحكيم المحقق صرح في الشفاء بان الماخوذ بشرط ان يكون وحده
هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول ويشبه
بجزء الحد وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان
اللفظ الدال عليه يقع عليه جزءا من حده واورد عليه الكاتبي في كتاب
التجريد على وجه يشهد بانه لم ير تصانيفه وذلك انه قال قد تدخل
الماهية معه وبا عنها وما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
عليها ولا تكون هي مقولة على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء
المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا
يوجد الا في الاذهان وقد توخذ الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي
موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه
ومما انضاف اليه وهو ضبط ظاهر وفيه ما ذكر في شرح الاشارات بل
اشتهر من المتأخرين وفيه شهادة صادقة بان مصنف التجريد مع انه ليس
من تصانيفه مع جلالة قدره غريب بسبب الوهم قوله المبحث
الثالث الضرورة قاضية بوجود التركيب في الماهية المركبة ولا بد من انتهائها
فيها الى البسيطة ويدل على التركيب الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي او شيء من لوازم الماهية لا مجرد الاشتراك والاختلاف في ذاتي
ش الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة
والوجود واما مركبة لها جزء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة
معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد
ولو غير متناه فالواحد منه موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم

بنته الى البسيطة امتنع تعقل الماهية مركبة لامتناع احاطة العقل بما
لا نهاية له وهذا ضعيف اما الاول فلانه يبطله باب انتهاء
المعروض بالعارض فالموجود الواحد بمعنى لا جزء له الكل انما يلزم من قبل
العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الجمع وعد ابوا
احد الذي هو واحد اضرابه معلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيطة
تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم
وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت الا مع واما الثاني
فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون يعقل اجزائه فالمراد بالتعقل بالنات
البسيطة ايضا بالضرورة كالوجود قوله ويدل على التركيب الاشتراك
يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركيب
كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركت في ذاتي
مع الاختلاف في عارض هو لازم من لوازم الماهية الذاتي المشترك
لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزءا وفيه الخ فان
اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا الدعوى الكلام فيلزم لذا انتقال على الجزء
فهو مركب مع الما في المفهوم وان اريد ما يشمل جاز ان يكون الذ
اتي المشترك تمام الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم بالذاتي
ولوازم الماهية الجسمية المركب لزوم تركب الماهية المختارة بالذاتي
ولوازم وان كانت كلتاهما كن لها في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احدا
هما الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية
او السلبية او بمجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فهذا
يستلزم التركيب بجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتها ويستند الع
ارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان تكون الت
بيتان المختلفتان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض
كالوحدة والنقطة العرضية والامكان نحو ذلك قوله وقد يعتبر التركيب

والاضافة

والاضافة متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه وبين المر
كبين متساويان ان لم يشترط في الاضافة اعتبار الاضافي وعموما مطلقا
ان اشترط له شرح وقد يعتبر البساطة والتركيب بالقياس الى الشيئين
وحينئذ متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة
النقيضين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا
بالقياس الى ما تركب بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى
معنى كونه كذلك وهاتان المعنى غير معنى كونه ذا اجزاء بالجملة وهو
معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط
الحقيقي والبسيط الاضافي عموما من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي
هو جزء من مركب الموصوف للقدم وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
الحقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب
كالجسم للحيوان ومن المركب الحقيقي والاضافي متساويان ان لم يشترط في
الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه
وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب
حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي قوله وما قيل ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا
من الاضافي والمركب بالعكس فاسد شرح وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص
مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما
الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس
لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت
واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا
اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء الجنة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا لشيء اصلا فضلا عن اعتبار ذلك له

قطعا **قوله** لابد من تقدم الجزء ذهنا وخارجا يلزم منه الاستغناء عن
الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقية
والاخريان اضافيتان **شرح** يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن
والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء
ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يتوقف على وجود الجسم
الى والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يتوقف على وجود
الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع عن الاولى الا
ستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي
للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب
اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء
عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون
للسواد يظهر ان للجزء خواصا ثلاثا **الاولى** التقدم في الذهن والخارج
وهي خاصة حقيقية على شيء من العوارض **الثانية** الاستغناء في الوسط
في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والما
هية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بمعنى
الاعم ان اشترك احضارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية **والثالثة**
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الامور
الاولية اعني الانقسام المقتضية للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم
بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين
بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج
الى وسط كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الا
بيض بل الاستغناء عن الواسطة بمعنى القضية اولية والاستغناء عن
الواسطة بمعنى حصول الامر اولا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في
الانقسام للاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض

الجسم

الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين **قال فان قيل** ان اريد بالخا
صة الاولى التقدم في الوجودين معا على ما هو ظاهر عبارة القوم فيما جعل
من الجزء الذهني متقدما بالوجود الذهني والعيني كالجنس والفصل
لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر في العلة الفاعلية
للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية **قلنا** الظاهر ان
مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود
الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص **وان فرضنا الكون ذهنيا** فلا اولى
اعتبارا على ما ذكر ناسخ ان الجزء الذي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما
بالوجود فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا **واما** بالوجود الذهني
فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فتكون الخاصة هي
حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة له
بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد او في الذهني
كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون
ذلك **قوله** والتركيب قد يكون حقيقيا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى بعض
كصورة المركب المتقدم باجزائه المادية من الجسم الذي هو امر مبهم لا يتحصل
الا بمقارنة الفصل وهذا معنى علته والا فلا تمايز في الخارج بين الجنس ولا
الفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما
التمايز في العقل ومعناه انه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات مختلفة
شرح بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوا
زم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل
من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة ولا احتياج فيما بين الجزئين فلا
يكون من جانب واحد كالمركب من الهيولى العنصرية والصورة

العرضية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى غلبة الجزء من غير عكس
وما هو مركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه مبهم لا يتحصل
متقوما مطابقا لما في الخارج من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي
يحصل طبيعة الجنس ويقدرها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية
الفصل للجنس وحاصله انه الذي يخصص الجنس اي يصيره حصة حصة
ولذا نقل الامام عزاه على الفصل علة لحصول النوع من الجنس وان كان صرح عبارا
ته انه علة لطبيعة الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست متحصلة
بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقائق فاذا انضاف
اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاجزاء فالفصل
بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في
العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه
لا تغاير بينهما في الخارج ولانه امتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة ومن البين
انه ليس في السواد امر محقق هو اللون واخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل
منهما السواد بل التحقيق انه ليس في الخارج الا اشخاص وانما الجنس والنوع
والفصل صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدا
دات وتعرض للعقل اعتبارات يتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في النسا
ب واذا شاهد الانسان زيدا حصلت صورة شخصية بحسب ما يشاركه فيها ا
غيره واخرى يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى بصورة يشاركه فيها الفرس ونحوه
وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد
لظهور انه ليس في الخارج لونية وشيء اخر به امتاز السواد عن سائر الالوان
ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحد واما في غيره فا
لا نسلم ان المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلهما واحدا فان الحيوان
فانه يشاركه النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل النفس
غير جعل الجسم حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه كالفرس

الذي

٨٦

الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا
قلنا الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا
والكلام في تبيين الحمل لا في الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني
لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان
الذاتيات المتمايزة بحسب العقل بعضها قد تكون لها مباد متمايزة بحسب
الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح
من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط
تبسيطة ومن هاهنا صرح بعض المحققين بكون الفصل عدميا بان المعنى
الجنسي من الكم المتصل له طول وعرض فقط فيكون سطحا وبانه طول
فقط فيكون خطا قوله وما الهيولى والصورة المفتقر كل منهما الى الاخر اجزاء
باعتبار شر يعني ان الافتقار فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا با
عتبار واحد ولا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة
يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصو
رة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيانه قوله
وقد يكون اعتباريا كالعسكر فكذا يلزم شر بان يكون هنالك عدة امور يعتبرها
العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم من
بما هو العسكر من الاقوام اذ لا يلزم فيه افتقار بعض الاجزاء الى البعض فان
قيل ان اريد عدم الافتقار اصلا فباطل لان افتقار الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الافتقار فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا فالبسائط العنصرية تلتئم لتكون
المعدنية مثلا قلنا المراد بها والصورة الاجتماعية في المركبات
اعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر
الا تلك الاجزاء بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورة تفيض على

المراد به نعم وسنتعرض لها واما مثل الترياق والسكنجبين فهو تحدث له صورة نوعية
بها هي مبدأ الآثار وهو مجرد المجاز المخصوص الذي من قبيل الامتزاج والاعداد
التركيب الحقيقي هل يكون في الجوهر او العرض وفيه تردد **قوله** والاجزاء قد
تتداخل بأن يكون بينها تصادق بالمساوات والعموم مطلقا او من وجه
وقد تتباين متماثلة او متخالفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية
او اضافية او ممتزجة **ش** اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة **اما**
المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من
الجانبين بأن يصدق على كل من الجانبين الجزئين ما يصدق عليه الاخر فيكونان
متساويين من المقتضي والناطق او من جانب واحد بأن يصدق احدهما
على كل ما يصدق عليه الاخر فيكونان متساويين من غير عكس فيكون
بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق **واما** على
وجه الكلي بأن يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فيكون
بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض **واما** المتباينة
فاما متماثلة كالعشرة من الآحاد او متخالفة محسوسة كما في البلقة
من السواد والبياض ومعقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او
مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم
المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل والى
الغاية في العطى او الى القابل كالمخصوص بتعريف الانف او الى الصورة
كما نسط او انف فيه تعقيب او الى الغاية كالخاتم بحلقة تتزين بها الاصبع
والى ما لا يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون
فيها بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كما
النفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان
او مختلطة من الوجودي والعدمي كالضاربية وعدم المعشوقية للوثنية
وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس او اضافية كما في الاقرب من

الاقرب

الاقرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في الشيء من
الخشبية والترتيب **قوله المبحث الرابع** الماهيات مجعولة عندنا
لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا ولبعض في البسائط **لنا** وجوب
... وان علة الاحتياج هي الامكان وهي صفة لكل ممكن لماهية مركبة
كانت او بسيطة بالنسبة الى الوجود **ش** بعد الاتفاق على ان وجود
الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا
اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور المعتزلة والفلاسفة الى انها
ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم
الى ان المركبات مجعولة دون البسائط **استدل** المتكلمون بوجوه **الاول** ان
كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل لما
سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة
تقتضي الاثنينية فتنافي البسائط احتاج الى الجواب بالتسليم نسبة
بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركب بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ومعلوم قطع النظر عن الوجود لا ينفصل
عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه نسبيا اقتضاء
انتفاء نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي
الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن
البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانا اذا تصورنا الخارج جميع بسائط
المركب حتى الجزء الصوري من غير فاعل تصور المركب ضرورة لا يقال يجوز
ان يكون لكل جزء جزء منفرد وتوقف تحقق المركب على تصور المجموع كما سبق
في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التصورات
وتصور المجموع بحسب الخارج غير معقول وان ذلك بحسب العقل بان يتعلق
بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل **قوله** الثاني لا يعقل انتفاء شيء الا بتقرر الماهية بمعنى صيرورتها

تلك الماهية في الخارج ويلزم منه كون نفي الكون في الحال المعلول لو تقرر بكونه
عند انتفاء الوجود لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الموجودات ووجوده
المجموع بحسب الخارج غير معقول **الثالث** تقرر الماهية ليس بذاته فهل
فيكون بالفاعل ورد ذلك بان مثالها الى مجعولية الوجود **الرابع** المجعول اما
الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه
الوجود لما هية الوجود **قالوا ثانيا** انسانية الانسان بالفاعل
لما كان انسان عند عدمه **قلنا** المذهب التسلسل وكذا المعلول **بين الثاني**
ما بدا وان يؤثر في الماهية ويفعلها تلك الماهية في الخارج متى يتحقق الوجود
لان ذات المعلول عندنا كنتم بها الوجود في الفاعل لا يجوز ان تكون متحققة
في الخارج بعد لها بل لا بد ان يتحقق شيء منها بجعله الفاعل ولو كانت
اختياريته والا لكان المعلول متحققا سواء يكون تحقق الفاعل او لا فلا يكون
للفاعل تاثير فيه وكذا احتياج الى الفاعل **الثالث** انه لا تقرر للماهية
في الخارج بذاتها سبق بحيث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى
لمجعولية الماهية سوى هذا **والجواب** عن الاول ان معنى احتياج الممكن
الى وجوده ليس من ذاته من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية
المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود
وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل
ولا تاثير لطالبيها **وعن الثالث** انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت
فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج
فلم يستدل بما يدل على ذلك بالفاعل بالوجوه التي تدل على تقديرنا
منها لا تقتضي الا كون الوجود بالفاعل **الرابع** انه لا نزاع في ان للعلة
جعله وتاثيرا في الممكن بالمجعول اما الماهية او الوجود او انضمام الاجزاء
بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية **والجواب** ان النزاع في الماهيات التي

هي

٨٨

هي مغايرة للاشياء لا بد ما صدقت هي عليه فيجوز ان يكون المجعول ذلك
الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي
هو من افراد ماهية الوجود وكذا الانتصاب والانضمام **قوله** قالوا احتج
القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفا
عل لم يتحقق بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم
الفاعل وهو محال **والجواب** انه ان اريد انه يلزم ان لا يكون الانسان ليس
بانسان بطريق السلب فلا استحالة فان عند عدم ارتفاع الفا
عل يرتفع الوجود وتنتفي الماهية معدومة فيكون الايجاب فيصدق السلب
وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ولا
يكون انسانا فلا لزوم فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان
متى يصلح موضوعا للايجاب **قوله** فان قيل معلوم انه ليس هنا تاثير
في ماهية الممكن وامر في وجوده ان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فما
وجه هذا الاختلاف **اجيب** انه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
وهو من لوازم الوجود كتنا هي الجسمية وهو الماهية كوجية الاربعة
وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فمن قال
بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد الاحتيا
ج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيطة وان اشتركا في احتياج
الوجود الى الفاعل **ثم** يريد التشبيه على ان ليس محل الخلاف في هذه
المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى الماهية المشتركة
وانما بالنسبة الى الموجودة متى تكون الماهية مجعولة بالوجود وان
ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل متى يكون المجعول هو الوجود
فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما
ذكر الامام من انه اراد ان الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة لكن
انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا غير ذلك

من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا جزءها ولكنه لا يجعله ليس
ما يتصور فيه نزاع ونتعلق بتخصيصه بالقدم والبداية واستوفى ما ذكره
صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما
يعم الجزء والكل وكلاهما بالنسبة الى الماهية من العوارض والعوارض منها ما
يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة فانا لو تصورنا الاربعة لثبتت بزوجها لم
نتصور الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم فانه لو
تصورنا جسما لم نثبت تناهيه او ما ثبتنا ان جسما وكل ما هو في ان احتياج الممكن
الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الماهية دون الهوية وان
الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ كل مركب
لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او
مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية من حيث هي هي في الجملة اعني
الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية ومن
وان لم تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج
الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل وقد يفرق بين البسيطة
والمركبة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط و
ان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية فقط وثم لم يتحقق نزاع
في المعنى **قوله الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية** وتجعله منا
هج **المنهج الاول في التعيين** وفيه مباحث **المبحث الاول** التعيين يغاير
الماهية والوجود والوحدة لصدقها على الكثير دونه وكذلك من جهة اعتبار
المشاركة يكون التمايز فيتصادقان فاذا اعتبر مشاركة الشخص ويعلم
فاذا لم تعتبر المشاركة اذ كان التميز كلية بينهما عموم من وجه **شرح** قال
صاحب التجريد في الوجوب والامكان والامتناع وكذا الوحدة والكثرة في مبحث
الماهية وجعل للعلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين
في مبحث الماهية والوجوب ومقابله بحثا على حدة وكذا الوحدة والكثرة

وكذا

٢٩

وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في مبحث الوجوب ومقابله وصاحب
الصحائف جعل الوجوب ومقابله والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي
من لواحق الوجود لما طعنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية
ليعم على جميع التقادير **قوله المبحث الاول** تعيين الشيء وتشخصه
الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من
هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعيين ولذا يصدق قولنا
الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق قولنا انه متعين وان كان التعين
او التعيين مفهوما كليا صادقا على الكثرة **وبين** التعين والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية فتعدد بان
يكون مشخص شخص في نفسه ومتميزا عن غيره ويصدق التعين دون التميز
حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس حيث تتميز الكليات والانواع المعتبر اشتر
اكها في الجنس **قوله المبحث الثاني** التعيين اعتباري لو ثبت في الاعيان لكان له
وجد لكان له تعين ويتسلسل **فان قيل** يخرج الى التمايز بالتعين هو
لاشتراك الجميع في الماهية واشتراك التعين بعضي او عرضي **قلنا** كل تعين مثله
عند العقل في الماهية سواء تعددت افرادها او لا فاذا وجدت في الخارج لزم التعين
بالضرورة **فان قيل** العينية عينه **قلنا** فيكون اعتباريا اذ انتفاء المعروض
والعارض في الامور العينية ضروري للثاني لو وجدت لتوقف تشخصه الى
حصة التشخص النوع على تميزها فيدور او يتسلسل **فان قيل** الماهية
الموجودة متخصصة معروضة للتعيين كما انها متحققة فيتعارض يلزم
تميزها **قلنا** تقدم المعروض بالوجود المغاير للتعين ضروري وفيه
نظر **شرح** التعين امر اعتباري لا تحقق له في الخارج اذ لو كان موجودا في الخارج
لكان له تعين ضرورة وننقل الكلام اليه ويتسلسل **فان قيل** لا نسلم انه لو
كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في
الماهية بل هي متخالفة بالماهية لا تحتاج في التمايز الى تعين وهو

متنازع بالذات وانما تتمايز في تعلق التعيين او في عرض لها هو مفهوم التعيين
قلنا ضروري لان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد
افرادها بحسب الخارج وهذا هو الجواب بحل نظر ولذا اختار الحكم عوض
التعيين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين
الشيء نفسه لا زائدا عليه قلنا لان ماهية المتعين كلية وانما التمايز
بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغايرها التمايز والعارض
في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما النزاع في الاتحاد بحسب الواقع في
الامور الاعتبارية كالقدم والحدوث والحروف قوله قد بينتم على
كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا
الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها عن سائر
تميزها بهذا التعين ودور او بتعين اخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم
لو وجد لتوقف اتصاف الماهية على تميزها فيجيء الدور او التسلسل
الماهية بذاتها وبالفصول [illegible] بهذا التعين فان قيل
لم لا يجوز ان يكون هذا العارض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا تعين
سابق [illegible] معروض البياض هو الجسم الذي يبيض [illegible]
وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متشخصة
متميزة بما عرضت له من التشخصات تخصص الانواع من الجنس [illegible]
بالفصول لا يتوقف اختصاص كل واحد منها على تميزها سابق قلنا
وجود المعروض متقدم على العوارض بالضرورة ولكن انتم لا تقولون به حذرا
للموجود التسلسل وهذا بخلاف الفصول [illegible] للانواع من الجنس فان [illegible]
التمايز هناك عقلي [illegible] نظرا الى تقدم معروض العين عنه انما هو
بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان بجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون متقدما عليه بالزمان فان قيل المعروض المتقدم هو هذه
الحصة قبل تقدم الهوية وهو التعين قلنا نعم بمعنى انه متم وص

الهوية

الماهية فلا يمتنع ان يكون تعينها بهذا التعين قوله احتج المخالف
بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين
لا المركب من العروض فانه اعتباري فان قيل التعين هو التشخص كزيد
مثلا ولا خفاء في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شيء
اخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيوجد فالجواب
انه ان اريد بالانسان المقيد بالعوارض المشخصة للمجموع ولو سلم فذلك الامر
الشيء هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما
وجوده ضروري وانما الكلام في التشخص الثاني احتج المخالف ايضا بان يكون
التعين وجوديا بوجوه الاول ان جزء المتعين يكون عبارة عن الماهية مع
التعين وهو موجود وجزء الموجود ضروري واجيب بانه ان اريد بالمتعين
الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع
المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة
في الجسم لا يلزم ان يكون المجموع الحاصل مركبا اعتباريا فكيف اذا كان وجوده
محل النزاع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو زيد المتشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان
ولا الصادق على عمرو بل الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون جزءا
من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه
مفهوم الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا
يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون
موجودا في الخارج ولو سلم فمراده بالشيء هو المشخصات من الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين قوله الثاني ان طبيعة النوع
الواحد لا تتكثر بعضها الا بانضمام الشيء اليها وهو المراد بالشخص الثالث
لو كان عدميا لكان معنا بنفسه فلا يجيء غيره فنقول المتنازع [illegible]

الرابع لو كان عدميا لكان عدم ما لا تعين مطلقا او تعين اخر عدميا او ثبوتيا
فيكون ثبوتيا لان رفع العدم ثبوتي ومنع الاشتراك واحد قلنا بعد المساعدة على
ان العدمي عدم لشيء وان نقيضه ثبوتي ان اريد باللاتعين والتعين
مفهوماهما فلا حصر او ما صدقا عليه فلا نسلم كون ما صدق عليه اللاتعين
عدميا الخامس لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق او ما يساويه
لان مشتركا بين الافراد لعدم الاطلاق وحينئذ يكون ممتنعا او لم يلزم جو
از انفكاكه عن عدم الاطلاق واما متحقق عدم الاطلاق فحينئذ فيكون
الشيء لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا او معينا قلنا
ان اريد مطلق التعين فيمتنع اشتراكه بين الافراد ونلتزم هنا بالمعينات الخا
صة وان اريد بالتعين الخاص يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معينا لجوا
ز ان يكون معينا بتعين اخر ثم الثاني اي الطبيعة النوعية كالانسان متعدد
لا تتكثر بنفسها لان نسبتها اي الماهية من حيث هي كذلك تقتضي الوحدة
والكثرة وانما تتكثر بانضمام الهيئات العوارض الموجودة المخصوصة التي
ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا
لما كان متعينا بنفسه لانه هوية للعدم ولم يكن معينا لغيره ضرورة ان قاعدة
ثبوت له لا يصلح سببا لتعيين الشيء لا عدما بحسب الخارج والجواب
عنه ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة
لا نزاع في وجوده على ما سنذكره ثم ان التعين لو كان عدميا وليس عدما
مطلقا لكان عدما لما تعين مطلقا او تعين اخر فلا يخرج على التقسيم ولا
التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على
الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلانه حكم الله
ممتنعا او واجب والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما
لاحدهما بل يكون معدوما في الخارج على ما اخترناه من انه اعتباري ولو سلم
فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي والحصر والا عمى ولو سلم بان اريد

بالتعين

٩١

بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما للمفهوم
الاخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق الخارجية ولو
سلم فلا نسلم ان كل التعينات لا بد بجواز ان تكون متخالفة متشاركة في عا
رض هو مفهوم التعين الخامس التعين لو كان عدميا لكان عدما لما فيه
ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجراه وان كان عدما للاط
لاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما يبعد عدمه عن
عموم الاطلاق وكان التعين مشتركا بين الافراد لعدم الاطلاق وكان التعين
انه عدم الامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق
في جميع الافراد فيلزم التعين فيه يكون متميزا فلا يكون معينا وان لم يكن التعين عدم
ما لا الاطلاق ولا عدم ما لا ينفك عدمه عن عموم الاطلاق ولزم جواز الانفكا
ك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العموم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق
عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع
النقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء
مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين انه
يحصله عدم الاطلاق ومطلق التعين فلا نسلم امتناع اشتراكه بين الافراد
كعموم الاطلاق وان لم يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة
لمطلق التعين وان اريد بالتعين الخاص مختارا انه ليس عدما للاطلاق ولا لما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق ولا يلزم من وجود عدم الاطلاق بدون
عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا
ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة فيه لجواز ان يكون معينا بتعين اخر
قوله لما تمتاز افراد النوع اي تتغاير بعوارض مخصوصة تنتهي
الى ما يعد الهندية والعربية فقد يطلق على المخصوص وعلى عدم امر ما
وعلى ما يحصل مفهوم العدمي والوجودي بتحقيقه والحقيقي على ما

هو ثابت في نفس الامر من غير ملاحظة العرض والتعدد ولا اعتبار بخلافه
تلحق الى الشيء بالثبوتي والعدمي وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل
عنده هل هي الهذية او كون الهوية بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك لا كان
الخوض فيها شرح **قوله** فالقبة تصور الشيء بوجه ما وان كان ما ينافيه الحكم عليه في
الجملة لا في خصوصيات الاحكام بل تستند على تصورات مخصوصة لابد
فيها من صحة الحكم فلابد في تحقيق التعين وجودي او عدمي اعتباري او
غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ **فنقول** الحقيقة النوعية
المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يعرض لها بحسب ما يعرض لها
من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغيرها لامور ربما
تنتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك
نسمي العوارض المشخصة فلابد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من
بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض وما يحصل عنده هل هو الهوية او عدم
قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لابد
لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري
فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او مركبا من
وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل
ما يدخل في مفهوم العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ ان العمى عدمي
والامتناعي وجودي وفي المواقف الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون له اعتبار وجود هاهنا العقل
واتصاف موصوفه به في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من
الوجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود زائدا كالذات بحيث اذا ثبت للمو
صوف كان ذلك موجودا وهذا معنى قول القاضي لازموا اذا قلنا
للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح
ان يعرض له الوجود الخارجي عن قيامه بوجود وعند تابتا منه بعدوم

لا يكون له وجود كالانسان فيجب الامر بوجه والامر الموجود ما يصح وجوده
كالانسان وغيره من المفهومات المشتغلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له
الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به لا بفرضه لا مر بالامكان
فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه اذا انتسبه العقل الى الوجود
تعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي واذا تقرر هذا فلابد حينئذ ان ير
العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميزا له مراد في عدادها
وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيرا ولا يقبل الشركة عدمية **قوله**
المبحث الثالث التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام
الكلي الى الكلي ولو بحيث يمتنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة الفاعل
المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه عنده قطعا وتعدد الا
شخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدور لا يفيد العلة ولو سلم فلا تقدم
بخصوص التعينات وعند الحكماء سعة الى تعين الماهية فتنحصر في فرد او الى الما
دة المشخصة وللاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة
فتتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها **شرح** لابد في التعين من كون
المفهوم بحيث لا يمكن العقل فرض صدقه على كثيرين وهذا هو امتناع الشركة
ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم اليه وا
لانضمام لكونه كليا يجوز العقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما بيننا هي
من اخذ فرادا وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه ويمتنع تعدده كمفهوم
الواجب فان قيل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم
والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا **قلنا** لا معنى للانضمام هاهنا سوى ان العقل
يعتبر مفهوما كليا الا انها لم يعتبر له وصفا كليا ما هاظ ومعلوم بالضرو
رة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان
لا الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
بحالها **وقد يجاب** بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يمتنع

الجزئية والتشخص وان كان قد يقتضيهما فيكون ما حاصل الكلام ان الرجحان العقلية
مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان العاقل لا يلزم
ان تكون جزئية بل قد تكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخفى به
فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل يعني ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا ولا محالة فمفهوم كلي يفتقر
الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هنا الا موجود هو الكلي
وامر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الا الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور
الكلية بحسب الاشتراك والاعتبارات المتخالفة والنقص الذي بسببه
امتنع العقل من صدق المفهوم على الكثير لا يصلح ان يكون انضمام الكلي
الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات
بمعنى انه هو الموجود لكل فرد على ما يشاء من التشخص وعند بعضهم الى انه
تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فرد مخصوصا لا تعدد
فيه ولا اشتراك في المفهوم الا طرفي العقل فان قيل يلزم ان لا يتعدد التعين
لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد
افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فيتعدد التعينات
ذوا عترض بان التكثر لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مع التعين
لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع
النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه
بعد الوجود لا يخلو من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر
يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالتشخص
هو لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة لا يثبت
المطالب بيان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة
الى ان التعيين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها لا الى الوجود
فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية بدون

وحده

وحده مع عدم تشخصها الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا
منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء
وكذا ما يقال لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه وكونه علة
لتشخصه يقتضي تقدمه عليه ضرورة لانه لا يصير هذا الشخص الا بعد
التشخص فيكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محله لدوام ذكرنا
من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية والتشخص اقرب
ولو فرض لكنه مبهم والمراد بمحل التشخص معروضه في الاعراض ومادته في
الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكر وان حدوث النفس بحدث
البدن وتعينها به بالعقول المجردة يستند تعينها الى ماهيتها لا
فينحصر كل في شخص لا الى مجرد لا فاعل العقل الفعال اولا فلعلها على ما قيل
لان هذه الاضافة متاخرة عن وجود الفعل المتاخر عن وجود العقل وتعينه
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها وبواسطة ما فيها من
الاعراض لا يرد ما قيل ان غير المشخص لا ينحصر فيه يكون ما له في التشخص
او محله لجواز ان يكون حالا في محله قوله واعترض بان تميز الاعراض
انما هو بتميز المادة فتعينها لا يكون واجبا بان تعينها بالاعراض لا تعينها
بها قلنا يمكن تعين الماهية باختصاصها في الجهات وتكثر الافراد
بتكثرها ثم لما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص تكون
متشخصة لا محالة فمع تشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها
او للتشخص المقارن فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لا فيها
من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب
عليها تتعاقب الاشتغال لانه يعني لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع
على ما هو رايهم لانه يجتمع في الوجود بالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند
التشخص الى المادة تكثر افراده بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها
لا تفتقر الى قابل اخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكروا

بعد تسليم مقدماته بان تعيين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعيين
المادة فيلزم الدور واجيب بان تعين المادة انما هو بنفسه لا بالاعراض المعينة به
بتعين ما تعينا تها الخاصة الحاصلة بتعين المادة وما قيل ان تعينا تها بتعينها
وتعينها بتعينا تها فاسد يلزم من ذلك ورود حصول التشخص من انضمام الكلي
الى الكلي الى انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افراد
ها بانضمام الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة قوله
المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث
الاول هي معقولات تعرض نسبة الشيء الى هليته البسيطة والمركبة
اذا اعتبر الوجوب او الربط بواسطة قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها
ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتهما لفظي
شرح معنى الامتناع من لوازم الوجود والماهية نظرا الى ضرورة سلب الوجود عن
الماهية مالها او الى انها اي الماهية المعقولة او لكونه مقابلة لا
مكان او من الحاصل بلوازمها ما جرت العادة بالبحث عنه قوله المبحث
الاول قد تقرر في موضعه ان الهلية البسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه
او وجوده الامر محمول العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كقولنا الباري
تعالى موجود والاربعة زوج فانها الزوجية وقد يمتنع كقولنا اجتماع النقيضين
موجود والاربعة فرد وقد لا يجب ولا يمتنع كقولنا الكاتب موجود والانسان
كاتب فلم يجب ولا يمتنع لها عنه مثل العدم والربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكر لان حمل الوجود او الربط بواسطة
يكون اعم من الايجاب والسلب وتصورات هذه المعاني ضرورية
ضلا لمن لم يمارس طرق الاكتساب لا يتهيأ فقد تعرف تعريفات لفظية بالوجوب
والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع
ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز
الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما وبهذا

لا يحتاج ايضا عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع
ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا
دور الظاهر او اظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تاكيدا للوجود الذي
هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع
في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهوما
ت الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما الواجب فبمعنى
اقتضاء الوجوب والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وبانه يمتاز الواجب
عن الممكن والممتنع واما الممكن فبمعنى الاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم
الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم وبانه يمتاز به الممكن عن الوا
جب والممتنع قوله المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع ان كان بالنظر
الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري عيني او وصفي او وقتي او غير ذلك
شرح كل من الواجب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود
الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء له او لا وجوده له
ان كان بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية
للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وهو اما ان يتعلق بعلة لكن بالنظر
الى خصوص العلة كوجود الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر
الى وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها
له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة المخصوصة
وامتناعه وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم
الماخوذ بشرط كونه متحركا او امتناع السكون له قوله والموصوف بالذاتي
واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا
وواجب الوجود للشيء وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فيقال
لزم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لها لذاتها لا واجب الوجود لذاته بل

يعني اذا اخذ الوجود محمولا بالموصوف بالوجود الذاتي يكون واجب الوجود
لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كا
جتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف با
لوجوب الذاتي يكون واجب الوجود للموضوع نظرا الى ذات الموضوع فالزوجية
للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة
فلازم الماهية كالزوجية متحد واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت لها
هنا نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات
فيلزم المحال ويجوز ان ينقض ما ذكر من المواد من الوجوب والامكان
والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي
من جهة القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها ولهذا
قال انه اراد كونها واجبة لذاتها ان اللوازم والملازمة ممنوعة او لذات الماهيات
فيكون المثال ممنوعا وان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها
من غير احتياج الى امر اخر فانه يجعل بمعنى القضايا مثلا اعني كون الوجود فيه محمولا
او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويصح ان معناه انه يوجد كاتبا او توجد له
الكتابة بل معناه انه متصف وعليه هذا يصدق ذلك ويجعل والمحققون
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويتصف ويجعل ونحو ذلك الا بحسب
العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحققين بالتجريد قوله والامكان ذاتي لا
غير ش بمعنى ان الامكان ذاتي لا غير اذ لو امكن ما لكان الشيء بنفسه
واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم فيعم الامكان الخاص ضرورة لا
الطرف المخالف فيصدق على الممتنع ممكن العدم ش ثم يعم لا ضروري الوجود
او العدم بالغير فيعم ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى لا ينقلب
قوله وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم فيعم الامكان الخاص
الخاص ضرورة الطرف الاخر فيصدق وعلى الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب
ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص

احد ضرورة

٩٥

احد الطرفين فيعم الكل انت الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو
الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب
ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على
الممتنع انه ممكن وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الا
مكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق
للغة العرب ولهذا يسمى الامكان العامي فانه العامة تفهم منه نفي الامتنا
ع عن جانب امكان الوجود نفي امكان امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتنا
ع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكا
ن الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود لا بد
والعدم وهو فيه بحث لانه لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق
بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب
ولهذا يفهم من الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي
الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع
غيره كالواجب وبهذا يتحرر ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض
نقيض الاخص من انه لو صح هذا الصدق قولنا لا شيء من الممكن العام بليس
بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن عام فيلزم من ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص قوله وقد يعتبر بالنظر الى
الاستقبال وهو المشترك فيه العدم في الحال لانه اراد به امكان طريان الوجود في
المستقبل يعني امكان العدم يشترك والوجود في الحال لا يلزم الجمع بين
النقيضين ش بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال ولا يعتبر لان الامكان في مقابلة الضرورة وما ثبت للشيء في احد معنى
الضرورة لان احوال تنعم الممكن وذلك في المستقبل اذ كل ما يعلم فيه حال الشيء
من الوجود او العدم لتحققه في الماضي والحال فانه قد تحقق فيها وجود الشيء
او عدمه وضعهم في شرط ولذلك لا يستقبل به العدم في الحال لان الوجود ضرورة

فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ضرورة فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه يكون
جانبي الوجود والعدم فكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترك
الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم من اشتراك الخلو عنه
ايضا فيلزم من اجتماع النقيضين بل ارتفاعهما الظاهر في اشتراط ذلك
ارادة الامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجوب وطريانه فمستقبل وهو
انه يلزم من امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم من اشتراك الوجود
في الحال غير لازم ومحال قوله وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول
الشيء باعتبار تحقق الشرائط فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى الاستعداد
ش اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور
والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب
الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول
والبعد عنه بناء على حصول الشيء مما لا بد منه فالعلقة استعدادا للانسانية
الحاصلة للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكان استعداد الكتابة الحاصلة
للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس كالذي للماهية لان امكان
الذاتي [illegible] يوجد بدون العدم بخروجه بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعدم
الوجود بحصول الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان يكون بالنظر الى
المفهوم من حيث هو مقيسا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيتعين
الوجوب او الامتناع الغيري فهو ينفك عنهما تعقلا لا تحققا ش يعني
ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت
مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان اذا
اخذت لا مع وجودها او عدمها ولا وجود علتها وعدمها بل اعتبرت
من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل لها الامكان
نسبة مفهوم الامكان فلا امكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير
بحسب التعقل بان لا يكون حاصلا للماهية ولا لعلتها وجود او لا عدم مالا بحسب

التعقل

التحقيق بان يعتبر الامر كذا كل ممكن بحسب الامر فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير
او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأي من يثبت الواسطة قوله ور(د)
والغير باسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه يتصادقان وعند اتحاده
يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانفكاك ش يعني ان الوجوب بالغير والامتناع
بالغير يشتركان في اسم الضرورة لان الاول ضرورة الوجود والثاني
ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع لا
متقابلي المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق
موصوف كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما
يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع
وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق
احدهما على الاخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب
عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق
شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات كذا قيل وهذه المنفصلة انما
تمنع الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير قوله
وهذا ايضا الذاتيين مع امتناع التنافي بين الذاتي والغيري من الوجوب والامتناع
لا يستلزم امكان المنافي للذاتي ولا استلزم لا ان الذاتي لو كان بالغير
لارتفع بارتفاعه الممكن فهو امكان والامتناع الذاتيين ارتفاعا بمعنى
والانقلاب محال وما قيل ان الحادث يمتنع ان لا يكون ازليا والقدرة فيه ممكنة قبل
الوجود ثم تمتنع قلنا معنى ذلك ان الامكان وامكان الامكان بينهما للحادث فكذا الازل
والابد والحادث بالازل ممتنع دائما وامتناع السبق [illegible] بعد الوجود غيري كذا
نفي ش اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير لا يتعلق
عليه فيصدق واجبا بالغير او ممتنعا بالغير يجامعه الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا
بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن ويمتنع انقلاب احدهما الى الاخر لان ما

بالذات كما يزدواج كذا يسمى الوجوب بالذات والوجوب بالغير وسمي الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع جمع مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان
الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات
او الممتنع بالذات ولانه لو اجتمع لزم توارد العلتين المستقلتين اعني
الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلان
فلان ارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير عن
الواجب وارتفاع الامتناع بالذات وبالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما
امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا
بالغير لانه لو كان كذلك لما ارتفع بارتفاع الغير ولم يكن واجبا بالذات وفيه نظر
لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذا
ت وهو ظاهر ويثبت الانقلاب والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انقطع فيقوى
بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الو
جود او لا والثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا والثلاثة لا تجتمع ولا
ترتفع وهذه القضية منفصلة بل منفصلة مركبة من الشيء. ونقيضه وكذا
من منفصلة تكون اكثر من جزئين وهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض
بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذ لا معنى للعقل لم يكن
الا ضروري العلم وهذا لا يقال الحلي فيه لا كل مفهوم اما ثابت او منفي لا تعرض به
مفهوما هو ثابت ومنفي بحيث تمتاز ذلك بل ثابت ولا منفي بين فيقاس بمعقول
هذا المفهوم منفي لا غير وهما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب
محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يكون مقتضى الذات بحسب
زمان وقتا قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات بل مع دخول الوقت فان قيل
ان الحادث ممتنع قبل الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا به
لا بد او يعتبر الحادث بان كونه مقدورا او ممكن قبل وجوده ثم يصير ممتنعا ضرورة
امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم الا زال ان كان

بيدا

فبر الحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا به بل لا يزال او يكفر الحادث بل الحادث في
الازل ممتنع ازلا وابدا وازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف
عنه دائما فالانقلاب الحكم وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء
بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو الحصول فيتنبه
لو ارتفع لكان مقدورا اي بان قوله المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة
والثلاثة في نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل والتلفظ جهاتها وبينه
ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم في قولنا الباري واجب او موجود واجتماع
النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود تتعدد الاعتبارات لا يكون
نسبة الثلاثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغير تبين بالامثلة وكلها
ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس ش اذا جعل الوجود رابطة بين
الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والا
مكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في نفس الامر
تسمى مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او يتلفظ بها تسمى جهة القضية
سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب ان تصدق
القضية او لم تطابقها بل تكون اعم منها او اخص او مباينا وحينئذ قد تصدق
القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكون كقولنا الانسان حيوان
بالامكان الخاص والامام يقتصروا على المواد بل نقلوا الى الجهات بالاهمال اتصالها
الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج وهي لا تختلف في
المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند
العقل ثم لا يخفى ان المعنى بالمادة هو النسبة الايجابية متى تكون
لا حد نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان
ان او اعتبر الايجابي والسلبي متى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو
الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والا لما صح الحكم المحققون
على ان القضية الوجودية والعدمية رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان م

بجهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها
فمعنى قولنا البارى واجب وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم بمعنى يوجد ممتنعا ومعدوما او يعدم
ممكنا او موجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود بمعنى يوجد ممكنا او موجودا واذا
كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول
وآخر هو الرابطة وجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون
نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت
ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين والامكان ممكن الوجود لغيره يجب
ان يكون الوجود فيه بنفسه ولكن الوجود بنفسه يجب وجوده لغيره كلوازم الما
هية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى
قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود بنفسه من غير عكس قوله المبحث الرابع
كل ما يوصف اى كل شيء يتصف بمفهوم من الوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها
والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لو وجد لزم التسلسل المقطوع با
متناعه كون الصفة الموجودة المحمولة على الشيء بالاشتقاق عينه وانما
ذلك فى الاعتباريات بمعنى كون الشيء فى الخارج انه بحيث اذا عقل
منسوبا الى الوجود حصل فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقي ش
لا خفاء فى ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامتناع عند المحققين لان
الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب
والواجب ما له الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المرتبة
الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان وكذا اى ان هذا الدليل بعينه جار فى الوجو
د والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية والمقرونية
ونحو ذلك مما جعل من المعقولات فلا نطيل بذكره بقاء اى ما يكون نوعه منحصرا
فيه اى ما يكون نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع

فيكون

فيكون مفهومه تارة تلك حقيقته محمولا عليه مواطأة وتارة وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق فلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الا
مور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن الشيء
اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه
الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه فلا يكون كبياض الجسم
ليلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه
بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجود اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه
بالاشتقاق دون المواطأة لان معنى الواجب ما له الوجوب واما اذا اريد
ان الوجوب موجود بمعنى انه وجود والوجود واجب بمعنى انه وجوب والامكا
ن ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم تكن له ماهية ولم يتصور فيه نزاع ونمنع
يجب ان تحمل الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل لها اوساطا متعددة تنقطع
بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج فحصل الانقطاع بوجه آخر ينحل
عنه هذا المعنى وهو ان كالوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو
ذلك لما [illegible] واحد اى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا فالموجود
قبله وهو كونه تعين ووجوب وامكان وقدم وحدوث فلو كان الامكان منها موجودا
لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل
في ومرة الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى الوجود
مع القطع بان [illegible] الوحدة نفس الامكان ولا يلزم سلسلة من وجود
موجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات
التعين على هذا القياس وكذا [illegible] هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى
تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط
وكذا الامكان لا [illegible] ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى
كون الوجوب والامكان ونحوها صورة متحققة فى الخارج لها عينية مصورة
قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج

اذ بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى
قولنا انه ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى
قولنا الشيء متغير او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث
اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما انما بالايجاب لا
السلب وهذا معنى ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج كما يوجب انتفاء
الحمل في الخارج كذا في قولنا زيد اعمى قوله وقد يستدل بان الوجوب والا
مكان لو كانا موجودين لزم محال لان الحد ان عدم الصدق على المعدوم من
كون الحد متناعا وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعتبار محل نزاع فيه كلاهما
جهة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد يستدل على
كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على
المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم والتالي باطل
لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومتناه
على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يصدق تارة الى الوجود
واخرى الى العدم وصح ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم
لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كسائر الكليات قوله
الثاني امكان الواجب لكان الوصف لا حقيقة الى الموصوف فكل والممكن
نظرا الى نفسه جائز الزوال [illegible] اذ [illegible] ما به واجبية الشيء ممكنا
فهو اولى شرح الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو
محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا
موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير
فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا
الى غيره فزوال الوجوب على الوجوب يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما
ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن بنفسه ضرورة احتياجه الى
الموصوف وما تكون واجبيته جائز لم يكن واجبا لذاته بل ممكنا بالضرورة

الاولى

الاولى كان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان
الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون
جائز الزوال لنفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود
وكذا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته
وان سميت كل منها ممكنا بنفسه واما الجواب بان وجود الواجب نفسه
لا وصف له فضعيف لان المتنازع فيه هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود
والتساويه وكذا معناه انه اذا كان امرا محققا موجودا كان او زائدا انه في
الخارج جميعا قوله الثالث تقدم الشيء على نفسه او التسلسل
ضرورة تقدم المقتضي بالوجوب شرح الثالث ان الوجوب لو كان موجودا
لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واجب بالذات انا او بالغير لم يصلح سببا لوجود
شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء
على نفسه وان كان غيره تسلسل الكلام فيه ويتسلسل وهذا التقرير
دفع لما يقال ان الوجوب الواجب بذاته الواجب كما بوجوبه قوله الرابع
ثبوت وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض
شرح الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم
وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض واللو
بان كذا انا والملزوم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب
بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية
بمعنى انه لا احتياج اليها قد يوجه بان المتنازع فيه هو الامكان الذي هو
نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما قوله الخامس فيحتاج
الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشيء
يكون قبل وجوده [illegible] شرح الخامس ان الامكان
لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغيره [illegible] موصوف بها

بالإمكان والحاصل أن ضروري البطلان ووجه الملازمة أن إمكان الشيء
من أوصافه الذاتية ولا بد للموصوف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون
قيام صفة إما بالممكن المعدوم وهو المحال كما مر أو بغيره وهو الثاني والجواب
أن الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة
أن توجد قبل الذات قوله السادس لا نعلم ضرورة أن الإمكان نسبة
بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن قبله واجبا أو
ممتنعا وهذا كثير الورود للمجادل محال هذا السادس أن الإمكان نسبة
بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن إما
واجبا أو ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب وأيضا فهي
وعلى تقدير كونه اعتباريا أيضا يكون متأخرا ويلزم المحال قلنا إذا لم
يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر إلا بحسب العقل
بمعنى أنه إذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما فعل له مفهوم
عارض للماهية هو الإمكان من غير أن يلزم انقلاب من الماهية ذاتيا بحسب
الحيثية قوله احتج المخالف بأن الوجوب والإمكان لو كانا عدميين لزم ما
ذكرنا الأول كون العدم مؤكدا للموجوب ومقتضيا لثباته ضرورة أن الو
جوب تأكد له قلنا اعتباري عقلي لا عدم محض وقد سبقت الإشارة إلى
الفرق بين الوجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتشكيكات
السابقة إنما دلت على أنه ليس الوجوب والإمكان أمرين موجودين في الخارج
من غير دلالة على كونهما وجوديين أو اعتباريين بالظاهر أنهما يتواردان
على محل واحد إلا أنا اقتضينا أن العموم والوجه الأول من شبهات المخالف
وهي مختصة بالوجوب أنه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للموجود و
مقتضيا لثباته ضرورة أن الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه والحاصل
بطلان العدم ضد للموجود فكيف يؤكده والجواب أنه ليس عدما
محضا بشرطه تثبيته الوجود بل هو أمر اعتباري مفهومه ضرورة الوجو

واقتضاء

واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له قوله الثاني ارتفاع النقيضين ضرورة أن الا
وجوب واللاإمكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق
على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الأجزاء ولو سلم فقد يكون النقيضان عدم
يين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين
في المعنى أن لا يصدقا على الشيء لا خلوها عن الوجود والثبوت كما في
القضايا وذلك كالمساوات والعموم والخصوص والمباينة وإنما تعتبر
باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار ثبوتها ونفيها الشبهة
الثانية أن الوجوب والإمكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لأن
نقيضهما أعني اللاوجوب واللاإمكان أيضا عدميان لصدقهما
على الممتنع والقطع بأن الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين
عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب أن صدق الشيء على المعدوم
لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض أفراده كما أن الصادق على الممتنع
وعلى المعدوم وعلى ما نعني بالوجود والوجودي ما يكون جميع أفراده الكل
موجودة الثبت ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين
كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومن يدعي أنه
ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المعنى ذاتا أن لا
يصدقا على شيء فمتى لزم صدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا
مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين
عن الوجود والثبوت في نفسهما بأن يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع
لصدقه على المعدوم المنكر فإن استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيض
النقيضين في القضايا هو أن لا تصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما
والكلية منه لوجها بأن يكون قولنا هذا كذا وهذا ليس بكذا وهذه النسبة
التي هي المساوات والعموم والخصوص والمباينة بالتطابق المعتبر في
تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها ونقيضها

وثبوت محمول له ذهنا فكذا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق
عليه الانسانية تصدق عليه الحيوانية من غير عكس واذا قلنا الضرورية
اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية بقيد الامر صدقت
الدائمة من غير عكس فمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب
الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق
بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري قوله البحث
الثالث يستلب الامكان عن الممكن والوجوب على الوجوب عند عدم فرض العقل
بل فيلزم انقلاب الامكان الى معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا بل مع يكون
المحمول عدميا والعقل ضروري بان المعدوم والممتنع والامكان عدمي وذلك
يكون بالضرورة بمعنى انه بحيث لو انتسب العقل الى الوجود لزم معقول
هو الامكان ومعنى امكانه كون ذلك الوصف الصادق عليه عدميا وكذا
امكان الامكان كونه بحيث يصدق عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب فان قيل
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا نحو الثبوت بمعنى
الصدق ولكن هو في الاوصاف السلبية مثل الثالث لو كان الوجوب والامكان
عدميين لم يتحققا الا بحسب العقل فيلزم ان لا يكون الواجب والممكن متحققين
الا عند فرض العقل واعتبار وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا
باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع
بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب
انا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه
على الموضوع ذاتيا ضروريا بنفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين
معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق بنفس الامر مع انه لا تحقق للعدم
والامتناع الا بحسب العقل وكذا ها هنا الوجوب والامكان عدميان
والحكم بالشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا
نسبه العقل الى الوجود حصل منه مفهوم الوجوب او الامكان الحد الرابع

انتهى

انتهى لو كان عدميا لجزم بسلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب
الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدمي لا يوجد في الخارج بالنسبة
الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا يراد معنى لا امكان له والجواب
المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع
عدمي وكذا امكان لا انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما يصدق العدم والانتفاء
عليه فان نفي ذلك على انه لا يتناقض في الاعدام اجيب بان التناقض العقلي ضروري
وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه
فلا بد ان يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله
للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق
عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء معدوم واجتماع النقيضين ممتنع
فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية
قوله البحث الخامس الضرورية قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر
وامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح وقضاء التصديق بهما التصور
غير قادح مثل من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا
يترجح احد طرفيه الا بمرجح ويستلزم هذا عند الخصم بطلان الاتفاق مقطوع
حدا انه بطل الشافعي بتفسير الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد
تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى
الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان لا يكون
من وجوده وعدمه لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته
ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا ما يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا الحكم بديهي لا يتأتى منه التطرف لا يتشكك ما ثم انكره في البعض نفس
الحكم او بل انتهى التعارض بينه وبين قولنا نصف الاثنين لا يتأتى لهذا
على ما ينبغي واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت
دون سابق ولا في لاحق من غير مرجح وتخصيص افعال الله باوقات مخصوصة من

غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك او ان قدرة الفاعل تتعلق بالفعل او الترك في
غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه مطلقا عوانه يكون ضروريا والى هذا استشعر
عند ذلك ان ننظر في حركة الكواكب واوضاعها وامثالها لا سعة الفاعلين بالها
يجب ان تكون لها منتشار بل يلتزمون تعلقها بالمتعلقات والا متعلقات بالسبب
بل يعترفون باسنادها الى اسباب واعلية لم اطلع على تفاصيلها فعلى
الجملة لم يقل احد ممن يعتد به من وقوع الممكن بلا سبب قوله والا فنسخه لا
ان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فيما في التشاد
ي وبانه لا يحتاج مرجح فيما الوجود وهو وجودي يقوم بالموثر ضرورة فانه
اما تضعيف ثم القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح نسبته
استندلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين
فيمتنع وقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متساويان والجواب
والجواب ان التساوي بالنسبة الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب
الذات وهو غير لازم وان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة
انه لا ثالث فتنافي التساوي قلنا لا نسلم لجواز ان يقع لا بحسب الذات ولا بحسب الغير
سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح وجوده وترجيحه امر حادث بعد ان لم
يكن فيكون وجوده بلا علة محال وبيانه هو ان ترجيحنا فرع عن الترجيح فيكون
هو المؤثر بعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود
د فانه اذ لا يتصور رجحان الوجود مع الكون الواقع هو العدم ولو سلم
فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري الامكان والمذكور
في كلام الامام رحمه الله مكان الترجيح الوجوب وهو متحد زمانا بناء
على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فيكف مع الوجوب فانه ما
لم يجب لا يكون له واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما يشتهي من
ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين الحكمين والموثر

يسمى

يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا يتبع سبقه على الوجوب
وكونه موصلا للمؤثر ليس بسديد بينا وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير
كونه ثبوتيا يعني عروضه للمؤثر انه يصير متمكنا عليه بوجوب ان يصدر عنه
ذلك الاثر وان لم يمنع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يفتقر به في الخارج بل هو
امر عقلي بالمتصوري الممكن عند الحكم عليه بحدوثه قوله وفي الفرق نشم
المتكلمين ان الناس حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين
وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح مثل الهارب من السبع يسلك احد
الطريقين والعطشان يشرب احد الماءين مع التساوي وان العدم نفي محض
لا يصلح اثرا قوله ذكر الامام في بيان المتكلمين لامتناع وقوع الممكن بلا
سبب واثبات الفاعلين بانه وجود التساوي وان الطريق لا يشغل
وشبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده
بايجاد الموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم
الذي كان والوجود الذي يحصل وما ذكر في المواقف من ان كون التاثير حال العدم
باطل لانه جمع بين النقيضين ولا ذكر العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه
مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التاثير
بمعنى الايجاد والاظهر حينئذ ان التاثير حال الوجود بايجاد الموجود وحال العدم جمع
بين النقيضين على ان الوهم الثالث ليس بها لان العدم ربما يكون حادثا
لا مستمرا ثم ان اي الكلام اختصار والمراد ان التاثير اما في الايجاد واما
في الاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاب الموجود وان العدم محض واما حال العدم
وهو باطل لانه جمع النقيضين نفي وكذا العدم نفي محض لانا نقول لو اراد
ذلك لم يكن بقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه
اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الموجود وبهذا يتبين ان ليس قوله ولانه نفي
محض او قوله ولانه مستمر ابتداء نسبة على نفي التاثير بمعنى ان الممكن
لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض

او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التاثير كيف وقد اورد
بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكورة كلام الامام ان التاثير حال
العدم باطل لانه لا اثر حال تاثيره لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون
المعلول مع العلة بحسب الزمان قوله والجواب عن الاول ان المحال ايجاد
الوجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود
يقارن الايجاد بالزمان وهو لا ينافي التاثر بالذات ثم انا نختار ان التاثير
حال وجوده ان اريد بايجاد الموجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحا
لته كما في الغبار بان السواد قائم بالجسم الا مسود فهذا السواد وان اريد بجسم
دائم سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد نختار
ان التاثير حال العدم ولا حجة ... لان الامر عقيب ان التاثير
بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ابطل ومعنى امتناع التخلف
انه لا يتخلف اذا كان هذا امر اخر اجابان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر
على معنى ان وجوده لاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو
عدم التاثير فيكون زائدا ان عدم الاثر ويكون معنى تاثيره في الممكن اخراجه
من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر لم ترجح بلا مرجح
لما وقع واللازم باطل بالضرورة مثل العطشان يشرب احد الماءين
والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين
مع فرض التساوي وعدم المرجح قوله وعن الثاني ان الملازم على
تقدير التسليم ترجح ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا ان
الترجيح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا
ممنوع بل بارادته التي من شرطها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم العلة يعني ان العقل يحكم بانه علم لعدم علة واما
التمسك بان العلة لكونها نقيض الاعلة ثبوتية فلا ... ثم
والجواب بعد تسليم عدم الترجح عند العقل انه لا هذا ليس من وقوع

الممكن

الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل في ترجيح المختار احد المتساويين
من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر
ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل بالارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج
اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا
والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا بمعنى الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود
والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم طرو لكونه
بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا بمعنى بطلان
اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه ان كان نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف با
لوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده
بمعنى احتياجه اليه عند العقل فيه يحكم بانه انما يبقى على عدمه الاصلي
واتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل
العدم لا يصلح علة لان العلة وجودية لكونها نقيض اللا علية العدمية
يفتقر الى موصوف وجودي وان قدمنا ان الاعدام فلا يصلح بعضها علة و
بعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق وعلى المعروضة الجملة
لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي
... يلزم ان يكون وجوديا وقد يمنع ذلك وعدم تمايز الاعدام ... و
التحقيق ان تساوي طرفي الممكن انما هو بالنظر الى العقل الا ان العقل اذا لم يرجح لا يكون
لا عقليا وعدم العلة وعدم المعلول ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في
... متمايز عن الاخر فيصلح احدهما علة للاخر بحكم العقل ولا يلزم منه
صلوح عليته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع عز وجل لان ذلك
انما يكون بحسب الخارج قوله وبان التاثير افاد الماهية الوجود او الموصو
فية والكل باطل ... ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره اما
في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك

والكل باطل لما مر يعني شيئية المعدوم ومجعولية الماهية ماهية والوجود
وجودا والموصوفية موصوفية سواء اوجد الغير او لم يوجد وان قال الوجود
لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له الا عيانا **والجواب**
ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجو
د الخاص بان يجعله للماهية لا بان يجعله موجودا **فقوله** وبانه لو وجدت
المؤثرية والحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر **ثم** ومنها انه لو وجدت
مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا
لا محالة فكان مؤثرا له واحتياج ويتسلسل او لانتهى مع ان مؤثرية المؤثر او
احتياج الاحتياج عينه لان ذلك يستلزم الامور التي لا تحقق لها الا عيانه
والجواب ان كون المؤثرية والاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر
مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال انه لو لاحظ العقل دون الخا
رج كان حكمهما انتفاء المطابقة وان كان منهما صفة ملاحظة قبل الاخذ فهان
يستخبر فيما فهما بالذهن **فجوابه** ان عدم المطابقة للخارج انما يكون لو
حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاظ قبل الاخذ ذهاره مع
كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن [illegible] فعقل هو المؤثرية او الحا
جة **قوله المبحث السادس** العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون
الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث
مستقلا او شطرا او شرطا له والحدوث صفة الوجود المتاخر عن الماهية
المتاخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الامر وقالوا والاول هو
باطل بقولنا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشيء لم يكن فيكون
المحوج هو الحدوث لا الامكان وهو كيفية الماهية الى الوجود المتاخر
عن الاحتياج **والجواب** انا نمنع ان الامكان يتحقق بدون الاحتياج
بل ان العقل يلاحظ الامكان ويحكم بالاحتياج ثم يقال علة الاحتياج الى
الغير هو التخيير بوجود بعينه واعترض بانه لا احتياج حال البقاء لانه

التاثير

التاثير حال البقاء في الموجود تحصيل الحاصل فيلزم في البقاء او في امر متجدد تاثيري عنده
الباقي جاز وهو لا امكان يصح زيادة حال ما قبل الوجود فانه يعني **والجواب** ان لا
معنى الاحتياج الى المؤثر توقف الوجود او العدم واستمراره على امر ما **ثم** قد سبق
ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الحكماء صفة وبعض المتكلمين لامكانه
وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
احتجت الحكماء على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي
الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب
خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للموجود متاخر عنه لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن
الاحتياج اليه وعليه علية الاحتياج وجزؤها وشرطها فلو كان الحدوث
علة او جزءها او شرطها لزم تاثير الشيء في نفسه بمراتب وعارضهم
بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون
الشيء وما يوجد بعد العدم حكم بالاحتياج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود و
ان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان
لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية متاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير
المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر والجواب ان هذه العلة انما هي بحسب العقل
بمعنى انه لا يلاحظ الامكان او الحدوث وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في
الابطال مغالطة والاثبات وكلام المتاخرين اظهر وبالعنوان اجدر
واعترض بانه لو كانت علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان
للممكن والحادث لاحتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل
لان التاثير اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل
بحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر متجدد وهو تاثير غير الباقي
اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر ودوام الامكان علة

للاحتياج مساواة اخرى هو احتياج الممكن الى المؤثر حال العدم السابق مع انه
غير محض ازلي لا يفتقر الى مؤثر **والجواب** ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى
المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق الوجود بمعنى
البقاء. ليس الا وجودا ما امرا ما او اتصافه بمعنى امتناعه يجوز ان يكون هو معنى
تمام دوام الامر به ودوام المؤثر واذا تحققت باستمرار الموجود اعني البقاء
ليس الا وجودا ما ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وعند قولنا وجد ولم يبق
ولم يتصف بهذه الا على مغايرة البقاء للمطلق الوجود وكلا نزاع في ذلك **قوله**
المبحث الخامس لا اولية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته وقيل الاولية له
للعلة مطلقا وقيل لاحد اغراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولية بحيث
يقتضي الوقوع من سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع
لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب وعدمها الى النقيض وان اريد اقتضاء
الوجود او العدم لا الى حد الوجوب فيحتمل **شرح** الجمهور على ان وجود الممكن
وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى
بالممكن مطلقا لان الوجود زائلا وباقيا يتحقق بدون تحقق سبب مؤثر ويحصل
بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد
بان الممكن يفتقر وجوده الى وجود العلة يفتقر عدمه الى عدمها وكان
معنى المعلوم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم
يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى
ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاغراض السيالة كالحركة والزمان
والصوت وصفاتها لا بكل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر
الصائب انه ان اريد بالاولية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري انه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا
وان قيل هو انما يلزم لو لم يتوقف وقوع الطرف الاخر مرجح خارجي **قلنا** يتوقف
وقوع الطرف الاول على عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولية كونه اقرب الى

الوقوع

الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولية الغير لا بالذات
وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء
للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فيلزم كونه واجبا او ممتنعا فكلا بنظر امتناعه
قوله والا تستدل على امتناعها بانه ان امتنع مع تلك الاولية وقوع
الطرف الاخر فيجب هذا وان امكن فاما ان لا سبب فيرجح المرجوح وبسبب فيتوقف
هذا على عدمه فلا يكون اولى بذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء الاو
لوية لاحدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان
لم يكن كانت الماهية واجبة او ممتنعة ضعيف لان التوقف على عدم ذلك السبب
هو الوقوع لا الاولية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه
يلزم من امتناع زوال الاولية طرفا فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الاخر
بالاولية لامرتبة متفهية الى حد الوجوب **شرح** واستدل الجمهور على امتناعه
بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولية
اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاول واجبا لذاته الممكن فلا يكون
ممكنا بل واجبا او ممتنعا محالا واما ان يمكن وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلا
سبب بل مجرد فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف الاخر على الراجح او يكون
بسبب يفيد رجحانه فيتوقف وقوع الطرف الاول على عدم ذلك السبب
فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع ذلك السبب **والجواب** انه لا يلزم
من توقف الوقوع على امر توقف الاولية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية و
ذلك لما تقدم ان المراد بها رجحانا لا الى حد الوجوب **الثاني** ان الممكن
يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته بمعنى ان كلا منهما لا يكون
الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء
التساوي واللا اقتضاء **والجواب** انا لا نسلم ان الممكن يقتضي وقوع
احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو
المراد بالاولية **الثالث** انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان

يمكن زوال الاولوية بسبب او كان فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم
ذلك السبب وكذا من ما بالذات لا يجوز زواله بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا بالذات
الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود او ممتنعا ان كان هو العدم **والجواب**
انه لا يلزم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرتم ان وقوعه
فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي
ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية
الذاتية بحالها باقية غير زائلة **قوله** انه لا بد من ذلك لان الوقوع تارة وعدم
الوقوع اخرى مع الاستواء اتفاقي لا ترجيح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب صدوره لم
يوجد وحين الوجود امتنع عدمه لوجوده محفوفا بوجوبين سابق ولاحق متوقف
معنى التشبث الاحتياج في التحقق والتعقل باعتبار العقل عندكم محضة هذه
الثاني بمعنى انه يحكم انه لم يوجد ما لم يجب وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة **شرح** يعني انه لا بد في الوقوع بمجرده
الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير
اذ لو جاز وقوعه ايضا لكون وقوع الطرف الاول تارة وحده ووقوعه اخرى مع الاستواء
الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة
ثم يوجد وهذا الوجوب لا جرم يسمى الضرورة بشرط المحمول **فان قيل** تقدم الوجوب
على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه
اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا
امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للموجود
فيكون متاخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه
لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب ورب يكون بالعكس **قلنا** المراد الثاني
بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عندكم محضة هذه المعاني واعتبار التر
تيب فيه بمعنى انه يعلم قطعا انه لم يتحقق علة الممكن وما لم يجب لم يوجد **فالحق**
حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة

والوجوب

والوجوب انما كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما
عليها لا متاخرا **قلنا** جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج كما في
اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما
يتوقف عليه الوجود **فان قيل** ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد
تعلق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه **قوله**
المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مبحثان **المبحث الاول** قد يراد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعا
رف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم
الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس **شرح** المتصف بهما
حقيقة هو الوجود واما الوجوب فباعتبار وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم
الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث **ثم** كل من القدم والحدوث
قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا **اما الحقيقي** فقد يراد بالقدم عدم
المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير
بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث عدم المسبوقية
به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور **واما الاضافي** فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء
اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضا
في بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالعدم وكذا عكس لان صفات الواجب وكل ما ليس
مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث
بعده وكذا عكس كما يقال بانه اقدم من الآخر وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي
اخص من الزماني والزماني اخص من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده
الماضي اقل فهو مسبوق بالغير وكذا عكس **قوله** وكلها قديم بالذات
سوى الله تعالى وانما بالزمان فقد ذهب الكل بعد كثير الى المتكلمين والمتكلمون

بالغير والحكم ليس مسبوقا بالعدم الخ صح

صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجو
دية احوالا ثابتة لازمة للذات ولا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت ش
والقدم بالذات سوى الله تعالى لما سبق من ادلة توحيد الواجب وما وقع
في عبارة بعضهم من ان صفات الله واجبة او قديمة بالذات بمعنى لذات الواجب
بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا
لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها على ما سبق والمتكلمون
منا الصفات لله تعالى فقط فيثبتوا ان ما سوى الله تعالى وصفاته حادث بالزمان
واما المعتزلة فقد قالوا بالتوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى
الله تعالى الا احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا
انها ثابتة لازمة للذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة لتلك الاربعة
مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهو تفصيل ما قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا في المعنى
لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة لازمة للذات والثابت في الازل على
هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يلزم
خلافهم ذلك ثم من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان تعيم التقسيم ونقول
القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا
الاعتراض لانه يعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا
لا اول لوجوده ولا اول لثبوته معنى لو نا فسيره المخطط عن الوجود الى الثبوت ونقل
في المواقف عن الامام ان الاحوال الخمسة هي الوجود والحياة والعلم والقدرة ولا
نزاع من تسامح قوله والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار لان القصد
الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والنزاع فيه مكابرة ش يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون
الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل غير حاصل وهذا
متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانما نزاع الفوائد

عن

١٠٧

عن الآمدي انه قال يستحيل ايجاد القصد المسبوق الايجاب ايجابا جواز كونه حادثا
بالذات دون الزمان ومع جواز كون اثره قديما بوجوده كما في بيان الحال وكذا الحال
ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا
الى الواجب تعالى ويكون معلول الوجود ما تقدم عليه بالذات كما في حركة اليد والخا
تم وهو لا يمتنع بانتفاء علة كون الواجب مختارا لا موجبا والحق امتناع حركة
اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع النقض فلا نسلم استناد حركة
الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم بل صرح في شرح الاشارات
بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون معلولا لفاعل مختار ولا الى
ان المؤثر الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين منا ولا الطبائع الجسمانية ولانه اخ
لا تام في الفاعلية وان العالم اثر له مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز
عن تسمية القدرة والاختيار عن الطبائع والا فكونه عندهم موجبا
بالذات مما لا يحتاج الاختيار فيه لشبهة من ان يمتنع قوله دون الموجب لو امكن
اذ في التخلف عن تمام العلة ترجيح بلا مرجح وما يقال ان الانفكاك مع البقاء والاتحاد
الموجود مدفوع بان شبهة ش ان المؤثر قديم موجب بالذات على ما تدعيه
الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل يجب ان يكون معلوله الاول وسلم
ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد
ذلك ترجيحا بلا مرجح فيتم ان يوجد في الازل وجد فيما لا يزال مع استواء الحا
لين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام رحمه الله على امتناع استناد القديم
الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد
الموجود فيتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما
سبق من ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم
وان معنى تاثير المؤثر في الشيء ايجاده اياه حال بقائه وهو ان وجوده
يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل لما لم يكن حاصلا

بل لزم حدوثه قوله فالقديم يمتنع عدمه لانه اما واجب او مستند اليه بطريق
الايجاب ابتداء وانتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط
الحادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع
العدم لتمام علة الوجود ولا يستلزم الوجوب الذاتي ثم لا يمتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فلا يثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما
بلا واسطة فمعلوله اول او بوسائط قديمة فالثاني والثالث من سيما
نحو من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات
ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم امكان عدمه عدم امكان
الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره على الواجب على
شرط حادث قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي
لجواز ان يكون ذلك لذاته بل لقيام علته الموجبة يعني انا لما قلنا الواجب فاعل
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من مخلوقاته قديما فيمتنع العدم وانما
ذلك على راي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة
فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فيتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج
الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت ممكنة
الى ذاته لا تكون هي اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
ولو سلم التاثير والتاثر فانما يكون في المتغايرين ولا تغاير هاهنا وسيجيء
لهذا زيادة بيان قوله البحث الثاني زعمت الفلاسفة ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودي
يفتقر الى محل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا
امكان القديم ثم ان كل موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى له او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان
وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان بمعنى ان كل هذه الاستعداد ويعد هذا

النفس

النفس فلا قديم لظهور استحالته ولا معنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية وفي
الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وهو محال لا سيما في تجدد في الحركة فانها
على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للحوادث مادة بسيطة قديمة
هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت لها مادة اخرى ويتسلسل
واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وذلك
فقبله امكان وهو وجودي لما سبق في الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا يعقل
فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان
الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من
امكان الشيء وهو اقتدار الفاعل عليه فيبطل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال
هذا مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى الفاعل بخلاف الامكان
فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا
مادة لها قلنا امكانها قديمة فاثبتة بها اذ ليس للقديم حالة قبل الوجود
حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء
صفة له فلا تقوم الا به ولو سلم فقيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن له
الا حال وجودهما والكلام فيه قبل الوجود قلنا ستورد من كلامهم ما يدفع هذا
لا يدفع الاشكال قوله ورد بانه ان اريد بالامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي
وان اريد الاستعداد في المجانبة لا يدفعه اقتضاء الرجحان والتفاوت والتخلف
فلا نسلم ان كل حادث مسبوق به والجواب ان اريد بالامكان الذاتي الملازم
لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا متحققا يستدعي محلا
موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد بالامكان
الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده مسبوق بالامكان الاستعدادي لجواز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور مقربة لها الى وجوده لذلك الحادث

وما يكون هذا الى الانفكاك في شيء يجب المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف اشارة الى التغاير بين الامكانين
وذلك من وجوه اولها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل نسبتهما
بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى ما
تؤثر فيها الجاعل الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب
والبعد فان استعداد النطفة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهي
من النطفة وهي المادة النباتية وهي المعدنية وهي العنصرية وهكذا
حتى ان الهيولى الاولى لا يعتبر كذلك والامكان الذاتي فانه لا يتصور
تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لا بحسب ماهيته ولا بوهم من تفاوته عند
اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لا بحسب ماهيته بالنظر الى العلقة
والمضغة فتحمله راجعة على الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتباري عقلي
لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء بسبب
اما باطنة الفاعل وجود الفاعل الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس
مختلفة في القرب والبعد والشدة والضعف بسبب حدوث شرط وارتفاع مانع
مسماة بالقوة عند عدم الحاجة الى غير وجوده يكون الجسم في اوساط
الحيز عند الوصول الى نهايته وميله الى الزوال في ترديد قوله فان
قيل دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى
القديم بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة غير متناهية استعدادات متفاوتة
متعاقبة الى محل تتعلق به فاذا القديم يوجد الحادث متى شاء شرع يتكلم
ان الكلام فيه يقتضي تحقيق هذا الاشكال وجوابه تحقيقه ان المراد
الامكان الذاتي ومعناه كون امكان الحادث قبل وجوده موجودا متعلقا بموضوع
موجود في الخارج وتقدم الامكان لا محالة تكون بالقياس الى وجوده والموجود
اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض امكانا
الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا اخر

او

او يوجد شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنعيم للمنعم وكلاهما
في احتياج الى وجود شيء اخر حتى يوجد له شيء اخر وهو الامكان بالقياس
الى وجوده بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه قبل الشيء ان كان
يتعلق وجوده بالغير لا يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصو
رة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك
الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة
وهو صفة الموضوع من حيث هو فيه يعرض في موضوع صفة الشيء
من حيث هو بالقياس اليه كالاضافة المضافة اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق
وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة مثلا لا يجوز
ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء
من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر
لان الاشكال عائد ومانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا
او استدل على ذلك استدلالا باسرا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا
لم يكن الحادث امكان وجوده فلم يكن الوجود على ما في الاشتغال بجميع الادلة من
الفاعل صبر وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل
حادث وتحقيقه ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده
او مع شرط قديم والا لزم قيام الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة
بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على
تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل وكون مجموعها حادثا يفتقر الى شرط
اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون
كل منها بعد الاخرى غير مجتمعة في الوجود كالحركات والمقاطع الفلكية
ويختص بحسبها الحادث حالا فحالا مقربة الى الافاضة من العلة هي استعدادات
متفاوتة في القرب والبعد المفضية الى حصول نفس الحادث وكل امر منفعل

عند من تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالحادث وهذا ايضا ضعيف لان بناءه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ لو كان فاعلا بالاختيار لوجد الحادث
متى تعلق به ارادته القديمة التي شانها الترجيح والتخصيص من
غير توقف على شرط حادث **قوله** واما المدة فلان تعاقب الحوادث وسبق
العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان **ش** احتجوا على كون الحادث مسبوقا
بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى
حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا بالزمان
وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولا كلام
ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير يبنى
على ان التقدم امر وجودي لا اعتباري يعرض للمعدوم ايضا والحكم بثبوته الا
لهم وحكمه مردود لان تحيز البارئ تعالى وحيث يحكم به الوهم بناء على ان ما نشاهد
هذه من الموجودات متحيزة وانما ينبني على صحة الحكم بان هذا متقدم على
ذلك تقدم الحادث على وجوده لكونه فيما هو انه حكم عقلي ضروري والزمان مع
وضوح التقدم فيه نفسه **قوله** ورد بان مبنى الاول على ما مر والثاني
على ما زعموا ان السبق ومقابله يكون اما بالعلة او بالطبع او بالشرف او بالزمان او
بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا **ش والجواب** ان مبنى الاول على
افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ابطاله ومبنى الثاني على
ما ذهب اليه البعض بعضهم من ان اقسام التقدم والمعية منحصرة في الاقسام
الخمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على
حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب
على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة كذلك وهي قد تكون
حسية بان يحكم العقل بالترتب وتقدم البعض على البعض ماخوذ من
الحس بالنسبة الى الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل
في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب

الوضع

الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم وتقدم
المتن على الشرح وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم
عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان **قوله** وعندنا فقد يكون بالذات
كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان اخر لكنه بحسبنا نسميه زمانيا على
ما قاله بعضهم ان المسبوق بالزمان قسمان **ش** والمتكلمون منعوا الحصر
وتمامه لانه لا يمتنع ان يقضوا بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الا
مس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والشرف وليس بالزمان والا لكان
من الامس واليوم زمان اخر فيحتاج الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم و
المتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب
بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر فبالعلية والا فبالطبع
وان المتقدم ان توقف وجود المتاخر عنه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان
لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى مجرد الترتيب فبالرتبة والا فبالزمان وكان
التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما
اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى
الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان
والا فبالعلية والثاني يختلف لاختلاف المعتبر فان اعتبر به كان التقدم
بالشرف والا فبالرتبة ولا يخفى فيه انه ليس بالوجه ضبطه مع ان المتقدم
بالطبع قد يكون بالنظر الى الموجود كالشرط وان المتقدم بالزمان
قد يكون المتقدم دون الوجود ويعقل من الوجود بالزماني المعنى الذي
ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن مع
[illegible] الزمان فيكون من التقدم تغير العلية والطبع والرتبة والشرف
فتقدم ما لا يفتقر الى زمان يقع فيه والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم
الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون الحادث مسبوقا بالزمان
لا يضر بانه استغنائه عن الزمان تسميته مثل هذا التقدم زمانيا على

ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم في
حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما في زمان الاب والابن وثانيهما ان يكون تقدم
المتقدم قبل ان تحقق المتاخر من غير ان يكون في زمان كما بين الامس واليوم قوله
وبعضهم ان الحقيقي منه يسمى الذي هو بين اجزاء الزمان وانما يعرض
للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على
زمانه وقد يرجع الرتبي والشرفي ايضا الى الزماني والزماني الى ما
بالطبع فيختص التقدم بالحقيقة بما بالذات وما بالطبع شـ وقال بعضهم ان
ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض لغيره
بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه حتى لو اريد
بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم ومن
بعضهم التقدم بالذات اي العلة والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة
والتقدم بالشرف راجعا الى الزماني لان معنى تقدم هذا على ذاك ان زمان الو
صول اليه قبل زمان الوصول الى الاخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان الاخذ
والشروع مما يتصف به قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم العالم على المتعلم
ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني
بواسطة او بدون واسطة وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لانه
انما يكون لاجزاء المعروضة للزمان معا للموجود لا كله … وشرطه في الحركة
فالتقدم الحقيقي هو بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون
المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج المتقدم اليه الا ان المتقدم
في الذي بالعلة هو المعية لوجود المتاخر ولا كذلك في الذي بالطبع وان
المعتبر هل هو العلة التامة ام لا علية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم
والمتاخر بالعلية معا … وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات
المتقدم بدون ذات المتاخر لانتفاء بعض شروط التاثير والمتقدم
بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا ولا عدما والمتاخر يستلزمه وجودا لا

عدما

عدما واما بالنظر الى وصفي المتقدم والمتاخر فبين كل متقدم والمتاخر بك
نوع وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر في قسم واحد بان يظن
المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلية والزمان والشرف
او الرتبة وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع في … الى التقدم بالذات كما يقال التقدم بالطبع ويعني
ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات اي
بمعنى ان المتقدم متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين … وكما تعقل بدون الواحد لا ينعقد وفي
ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم المشترك على ما ينبغي … عما
في الرابع قوله ومن هاهنا تردد في ان معقولية التقدم ومقابليه
لها اشتراك او بالتشكيك شـ قد اختلفت العبارات في ان معقولية التقدم
والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة والثلاثة بحسب الاشتراك اللفظي
بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى
مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم
بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية
اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية
وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنيين مشتركين
هو كون الشيء محتاجا اليه واما قبل … لفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال
ان الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا ليس يوجد للمتاخر ما
فانه في الذي بالعلية كونه مؤثرا او شرطا وفي الذي بالطبع كونه متقدما
في زمان الكثير والذي بالزمان … الذي بالشرف وقرب الوصول اليه
من مبدأ معين والذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم
والصدق على كل شيء بالنسبة الى الاخر ضرورة انه يشتمل كل امر يوجد
في الاخر وان … على امر … هو احد الامور المذكورة … جملته …

نيا نتي بكل مشترط لفظي بان يقال لفظة الغير فانه موضوع بازاء معنى شتى
لا بين انكل هو مفهوم احد هاذه المعاني **قوله المنسلخ الرابع في**
الوحدة والكثرة البحث الاول هي من الاعتبارات العقلية الغنية عن وفيه مباحث
التعريف لان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولهذا يقع
تعريفهما بالاخر والقطع بجواز الانفكاك في التعقل وبافي الجمع والتفريق
ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة شاملة
وبه **تم** والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
تشبيها بسوى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصولهما لمن لم يمارس
طرق الاكتساب وكذا يعرفون بالعطاي يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة
هو الانقسام **وقد يقال** الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة
والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من
الامور المتخالفة **واما ما يقال** ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع
من الوحدات فبناء على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال
لما ان الوحدة مبدأ للكثرة والعقل انما يعرف المبدأ فيأخذ المبدأ والكثرة تر
تسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريفا بالاعرف
لا بالمساوي في المعرفة والجهالة **قوله** والقطع لما كانت الوحدة
مساوية للموجود فله وجود اما او كل ماله وجود اماله وحدة يوهم ما توهم
بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود
وليس بواحد فجاوز التثنية على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الو
جود والماهية وذلك لوجهين احدهما انا نتعقل الماهية الشيء ووجوده
من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه ثم نقطع بوجود
الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود العالم وماهيته ثم
نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد فقد
صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني كثيرة فقد صارت مياها كثيرة

بعض

فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما غير زائل ولا متبدل
قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك **قوله**
وقد يستدل على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم
الكثرة وهي اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم
العدم واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدومات وجوديا وهو
محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءا لها اذ ليست الكثرة الا المتتالية
من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتها بانه لو كان معنى
الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتتالية من الوحدات وكل منهما
ضعيف **ثم** نقل المحقق في العقد بسبعة والمتكلمين ان الوحدة والكثرة
وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد
بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما
يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل **فمن** تمسكات العقد بسبعة
ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصد
قها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان بين شيء ما واحد العدم الا ق
بين قولنا وحدته وبين قولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد **ومنها**
ما ورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها
المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية
لكونها عبارة عن عدم العدم وهو محال واما ان تكون امرا وجوديا وهي
عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو
محال ولقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا محال **ومنها** لو كانت الو
حدة عدمية ثبت كونها وجودية ملزوم منه كون الكثرة وجودية لا
لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدم قد يكون عدميا
كالامتناع واللاامتناع **ومن** تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت
موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ولكانت الوحدات

متشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل
والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار وبان وحدة الوحدة عينها اعتبارا
في انها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كما مر في الوجوب
والامكان ومنهم صح انه لم يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة
الا الانتفاء من الوحدات وزيد بان هذا تعريف دعوى قوله المبحث
الثاني في معروض الوحدة قد لا يكون معروضا للكثرة وحينئذ ان لم يكن
له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم
يقبل الانقسام فان كان ذو وضع فنقطة والا فمفارق وان قبله فاما بالذات
فكم او بالعرض او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او بالحقيقة
فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالجزء والبيت والدراهم وقد
يكون معروضا للكثرة ولابد من انفكاك الجهة بان فوحدة بجهة الوحدة
بجهة الكثرة فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عرضت لها
فوحدة بالعرض والا فالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي
النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة
وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي بعض الاجزاء موازنة ش وضع
قد تسمى الوحدة فقد تعرض لتقسيم الوحدة الى ما لها وحدة واحدة ووحدة
ات كثيرة ولغيرها وجد انه يمكن تقسيمها باعتبار المعروض تقسيما على نحو
الاصطلاحات وعلى اختلافها بحسب الافراد فمعروض الوحدة ان يكون
معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن له مفهوم سوى
عدم الانقسام او لا فان كان له مفهوم سوى عدم الانقسام حكمه قولنا
وحدة واحدة فهو الواحد على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك
فاما ان يكون لذلك المفهوم قابلا للانقسام او لا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث
يشار اليه اشارة حسية اولا الاول النقطة والثاني المفارقة وان كان له
قابلا للقسمة فقبوله للقسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم

فان

فان كان بسيطا متشابه الانقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا
مختلف الانقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا قبل الواحد بالاتصال
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي
الزاوية متلاقيان طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء
كان الالتحام طبيعيا كالمخ مع العظم او كالاجزاء المتسلسلة قال الامام
الاجزاء المتشابهة ان اعتبر ما لها قبل حصول الانقسام فهو واحد
بالاتصال لان صورته الجسمية واحدة وان يعرض فيه اجزاء متحدة فاعتبر
حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك
الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه
ليس من شانها الاتحاد فاجزاؤه تنقسم من حيث انه واحد بالنوع واحد بالموضوع
بمعنى ان الاشياء المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة
بالحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل الصورة والاعراض
لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تتحد عند الاجتماع فيكون واحدة
مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة واما الجواهر الفردة فلا تتصور وحدة
فقط ش الواحد بالاجتماع قد يكون وحدة بحسب الطبيعة كالجزء الواحد
وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه
عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات في سنة اشخاص بمثوقها درهم
واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا
وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان تكون من الاجسام المتشابهة
الاجزاء او غيرها الا ان ذكرناه من الانقسام المتشابهة انما يجري في الكم فان
فلذا اختص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام انها اقسام الواحد التام
وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط
المستقيم فان الزيادة عليه ممكنة ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة
والاجزاء لا الاوضاع والكيفيات حتى يرد بنحو هم وما لا يكون تاما في عبارة

بعض المنافرين في الحكمة سعة يسمى بالنافعة الطوالع بغير التمام وبكتاب
الامام بالتكثير هذا الذي بين معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان محالا بداهة
في جهة وحدة وجهة كثرة اذ الشيء لا يكون بجهة واحدة واحدا وكثيرا
لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا بجهة الوحدة اما ان
يكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير خارج واما ان لا يكون هذا ا
ولا ذاك اما عاما او خاصا ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد
وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة بالحقيقة
وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي
شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما يطابق الواحد بالنوع بحسب الا
عتبار دون الانسانات **والثاني** اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كا
لقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان
والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
بالتدبير الذي هو عارض للمنتسبين بل للنفس والملك فقط فان
التدبير محمول على المنتسبين وان قلنا النفس والملك التدبير محمول عارض
لهما فهو كالبياض للقطن والثلج **وبالجملة** جهة الوحدة هو ما به اشترا
ك وهو قد يكون ذاتيا كما في المواطات او اشتقاقا **قوله** وبعض هذه
الاقسام اولى بالوحدة لقوتها بالتشكيك وكذا الكثرة فان اول مراتبها
الاثنينية ويحصل من انضمام واحد الى واحد ثم تترايد بزيادة الاحاد فمتى
لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد في المغرب حصلت الاثنينية في غير ان
يتحقق فيما امر بهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم ان يكون لكل واحد شيء
منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية **ش** يعني ان الواحد مقول بالتشكيك
دون الاشتراك او التواطي لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان
الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بل وهو
في الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة

مما

مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يقل احد بالتفاوت
في الماهية والافرادية لكونه غير معقول **قوله** وكذا الكثرة يشير الى احكام
منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها في ما دونه
ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد
لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه وما قيل ان المعدود الاول اعني
الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء **ومنها** ان الاعداد انواع
مختلفة لاختلاف لوازمها في الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ثم
ومنها انها متألفة من الاحاد لا من الاعداد فاجزاء العشرة واحد عشر لا خمسة و
خمسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بحد
في الواحد فانه يترجح بكونه مقوما له وان الاثنين انما يتألف منه وكذا كل عدد
زيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد **ومنها** انها غير متناهية
لان كل عدد فرض يمكن زيادة الواحد منه **ومنها** انها امور اعتبارية لانه
متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق
الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما في غير ان يحصل لهما امر
بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية فهي اولى ان تكون ولانها لو تحققت
في الخارج فاذا قلنا زيد وعمرو ومجموعهما اثنان فقيام الاثنينية اما بواحد منهما
او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء
منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية **قوله المبحث الثالث** يمتنع
اتحاد الاثنين كما في اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي لا جزء او كلا لانهما اذا بقيا
كانا اثنين والا كانا فناء الاخرين وبقاء الاخر او فناؤهما وحدوث ثالث
ورد الاول بانه ليس اولى من ان يكون عدما والثاني ينتج ان الاثنينية على تقدير
البقاء انما يلزم لو لم تتحد بعين الا انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فمن
ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد ورجع بانه اما احدهما موجودا او
ثالث **واجيب** بانه ليس الوجود شرطا واحدا بل دعي انه الحكم ضروري والمذكور

تنبيه ثم يمتنع اتحاد الاثنين بان يكونا هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق
الوهم لاتصال التدريجي اذا اجتمع الماءان في اناء واحد ولا حقيقة اذا امتزج الماء و
والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء طرا بالغليان هواء واحدا او
بالاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فطرا سوادا بل بان يصير احدهما لا
غير لصاحبه بعينه ابانه وذلك بوجهين ثم قول الاثنين سواء كانا ماهيتين او عرضين
منهم او من ماهية واحدة فلا تشترك بينهما ذاتي لا يعقل زوال ذلك اذ لكل شيء
خصوصية ما بها هو هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض
بانه ان كان المنشد ذلك لا بعض المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى
اذ ربما يتضح الاشتباه في كون الاحكام ذاتيا ممتنع الزوال و اتحاد الاثنين
ثانيهما ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان بقي
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان
هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واما ما كان كذا اتحادا واعترض بانا لا نسلم لو
بقيا لكانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا بعد الى تقرير الآخر وهو
وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما
فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر او فناء لهما وحدوث امر ثالث واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا مو
جودين كانا اثنين لا واحدا وانما يوجد واحد وذلك انما الموجودان لا يلزم ان
يكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث هـ
واجيب عن هذا الكلام بانهما موجودين بوجود واحد هو نفس الوجود في
الموجودين واحد فلم يكن التقصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد
الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه مع زيادة بيان وتفصيل
وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين
ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قوله المتغايران
من خواص الكثرة التغاير والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما هـ

والجزء

والجزء مع الكل هو لا غيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا يصح ان يقال ليس في الدار غير زيد
وليس في يدي غير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات ش وانه لا يتصور الا فيما
متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير وعند المتقدمين
من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدوم مع
وكذا المعدوم والموجود وبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالتخالف و
التضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فخرج هو
المعدومين وخرج الجزء مع الجزء وكذا الموصوف مع الموصوف الصفة لامتناع
الانفكاك لوجود الجسم زوال وصفه كونهم قديمين لانهم لا ينفكان بان يوجد هذا
في حيث يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او
حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتنعدم الصفة بجواز الانفكاك اعم من
ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فقد جاء التعميم بقولك ولعل مني
او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التعبير يشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من
جانب وان الصفة التي ليست غير الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة
النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد
الجسم وبياضه الا ان عبارتهم لو قعت مضطربة وهو ان قولنا ليس في الدار غير
زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء
زيد وصفاته وفي يدي اجزاء العشرة واوصاف الدراهم كما لا تفرق بين الصفات المفا
رقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من غير
زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان
غير زيد وعدم جزء فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه
ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران اذ قد لا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود
العالم بدون الصانع قوله وان قيل الخ لما اريد الانفكاك من جانب وقد
يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين والصانع مع العالم
اجيب بان المراد الانفكاك تعقلا ولذا قيل الذاتان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر

ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول في المضاف انتهى واجاب
الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الـ
الصانع ورد بانه حينئذ لا يكون الانفكاك بحقيقة الجزء مع الكل والموصوف مع
الصفة اذ يمكن وجود الكل والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه
واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب
التعقل دون الخارج كما يمكن ان يعقل وجود الصانع ثم يطلب بالبرهان وهذه
العناية توفق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم
احدهما ويجهل الاخر ونقض انه لا يلزم كثيرا ما يقع موقع كل واحد
منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه
لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض او احد
الغير المتحيز شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا
يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع
للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في
التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالحاظ والا
والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف قوله
وقد اورد عليهم المضافان واجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل
الاب والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم بحسب الذات انتهى وقد اورد
على تعاريفهم بان الغيرين موجودان لجواز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المضا
فين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين هما
نقيض موانعكم وقالوا انهما متضايفان ليس بموجودين والغيران لا بد ان
يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول او سائر
المتضايفات مما لا نوع ضروري لا ينكره العقلاء قلنا الضروري هو
التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين فيجب
بتغيرات والتغاير عندهم من خواص الموجودات ونقل هذا ايضا مع ما

يقال

يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع
الفعل لعدم الانفكاك وذلك لا نهي باعتبار الذات مكررا الانفكاك في التعقل
في الخارج ايضا بان يوجد الجوهر بدون العرض وبالعكس بسبب عندهم من يقول
بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بقدرة الله تعالى ضرورة من غير استطا
عة هذا الفعل بسبب عندهم من يقول بان الاستطاعة تحصل للضدين واعترض
ان تقديم الاعتراض بالبارى سبحانه وتعالى مع العالم والجواب بان
المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدي ظاهر على ما ذكر تلوا ما على ما
نقل في المواقف من تفسير جواز الانفكاك بكانه في حيز او عدم ينبغي ان لا
يكون تقديم الاعتراض وهو انه يمتنع انفكاك البارى سبحانه عن العالم
حيزا او عدما لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الامدي انه وان امتنع ذلك
لا يمتنع انفكاك العالم منه لجواز ان تحيزه وعدمه دون البارى ورد بانه لا
يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة دون
لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف وكما ينافي الجواب
بل المراد جواز الانفكاك تعقلا مالا يخفى فيهم في حيز او عدم لان البارى
تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه
وعدمه اللهم الا ان يوجد التعقل اعم من المطابق وغيره وجه تغاير الذات
والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الاخر كذا ذكر في المواقف من انه
يريد البارى تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم على البارى سبحانه
وتعالى لا يقال بجواز انفكاك البارى تعالى عن العالم في الوجود والعالم
عن البارى في الحيز قلنا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف
عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فالمراد جواز الانفكاك تعقلا
ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى لا يستمر على ما ينبغي ثم ها هنا بحث
دامر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في
الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وبه ولا تم ما يشعر بان النزاع انما هو في

الصفة لازمة بل الصفة العرضية **قوله** والجمهور على ان الغيرية تقابل
نقيض هو هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغير
اي هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الاخر واعتذر بانه اصطلاح او
يراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الحمل **ش** يعني
ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو بعينه وان لم يصدق
فغيره وان كان بحسب المفهوم كنسبة الانسان الى البشر والناطق
بحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان
الى الكاتب والجسم بحسب الذات والهوية ومما ذهبوا اليه من ان
الجزء بالنسبة الى الكل والصفة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس
بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين لان الغيرية اضافة بها نقيض
اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث
ان احدهما ليس هو الاخر لانها حيثية لازمة من نفس الامر بل ربما يشعر
بها مفهوم اللفظ ولهذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو بعينه
وبان الغيرين هما الاثنان والشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكر المتكلمون
من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه
اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما في حيز او عدم
لفظ الذات انه لا هو وانه لا زيد وصاحب الروافض بل معناه انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول
غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم
لم يفد بل لم يصح ابطالا لامتناع النسبة بدون الاثنينية من قال
بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن
ولم يقل لم يصرح بانه لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد
بينهما من التغاير من وجه والاتحاد من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في
الذهن فلا **قوله** ويبطل الاول بستلزم الغاية وان الواحد لو كان

غير

غير نفسه العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثاني ان الكلام
في الاجزاء والصفات والاجزاء الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة
والعلم مع الذات وبعضهم على انه لا يجب عدم تغاير الشيئين مع امتناع
كل بدون الاخر كما في صفات القديم تعالى فانها انبساط مع الجسم وزعموا ان
الواحد مع العشرة تمتنع بدونها ولا نعلمه وروده ... ولا ظاهر
شرح وفيه انما عشرة ... احتمال ... منهم ... واثبات لا بد ان
لا يبطل قول ... الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم
لجميع الافراد يتناول كل فرد مع اعتباره فلو كان الواحد غير العشرة
لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا اليد
من زيد ونقض هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي
مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل
ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة واسم لم يقل به
الا معروف الحارثي من المعتزلة وعن هؤلاء ... واما الثاني فلان
الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من
زيد والعلم من الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما يتصور انفكاكها
بحسب الوجود والهوية **قوله** وبعضهم فسروا انه لا يكفي في
التغاير الانفكاك من جانب واحد لانتقاض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة
وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل
منهما بحيث يمتنع بدون الاخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع
الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها
كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم
وكذا الصفات بعضها على بعض فلا ... مثل البياض على الجسم فانهما
غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما تمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد
من العشرة تمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة هذه

وحاصله ان الجزء يوصف بالجزئية وصاحبه الجزء به يمتنع بدون الكل وحينئذ
ترد صفات له صور المضايفة كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع
الصانع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم اما يكون الغير ليس الغير
ان غيرين لان التغاير والتضاد من المضايفات فان التزموا ذلك بناء على
ان المضايفة عدمية ولا تمايز بين العدمين اجيب بان الكلام في مفهوم
المضايفة من حيث انه مفهوم لا في المجموع المركب من المعروض والعارض
قوله تنبيه على عدم التغاير بين الذات والصفة الا ان يمنع ان الصفة
غير لا يتعدد الا زمانيات ش يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات في
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثباتها قديمة غير الله تعالى فجعلوا
ولوا النقض عن ذلك بنفي التغاير بين الصفات ومن بين الصفة
والذات والظاهر ان هذا التغاير مع قدم غير الله تعالى لم يتعدد القدماء
. وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض وان
لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل
الوحدة ولهذا صرحوا بان الصفات سبع او ثمانية وبان العلم مع
القدرة صفة اثنان وشيئان وموجودان ولم يكونا غيرين قوله هي
ومنها التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزم منه
الاشتراك فيما يجب ويمتنع وان يسد مسد الآخر ولا بد من
جهة اختلاف ليتحقق التمايز وهي الشركة عندهم اراد بالمعنى الذي به
التماثل ش ابي من خواص الشركة التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ومرادهم بالصفات النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف
بها على نفس الذات دون معنى زائد على الذات ككون الجوهر جوهرا
وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفات ثبوتية دالة
على معنى زائد على الذات ككون الجوهر ما ذكرنا او متحيزا او قابلا للعرض
ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك

في

فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه
في ما هنا بقول المتكلمين موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجو
دان كل منهما يسد مسد الآخر والتماثل لان الاشتراك في الصفة النفسية
لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب
الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه
لا تعدد مع تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو
في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف
وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به
الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد
التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا
في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح
القول بانهما متماثلان في الفقه والا فلا قوله واما اشتراك المتغايرين يختلف
فيه ش قال ابو محمد واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من
قال انها متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين
يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال
القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات
النفسية من غير التعلقات او الوصف العرضية وهذا الظاهر في ان القاضي
لا يشترط في التخالف الغيرية مع التماثل وقد نبههم على انه عما
في المواقف ان التغاير يشترط في التماثل واما التخالف البتة فلا بين صف
الصفات به بعضها ببعض ولا يجد قوله ويمتنع اجتماع المثلين لانه
لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل وقد يمنع ويسند
بسواد الجسم باجتماع سوادين او اكثر من السوادات المتفاوتة
بالشدة والضعف انواع متخالفة تتعاقب على الجسم ش يعني ان
المثلين اذا كانا قيل اعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد عند ما

للمعتزلة لنا أنا نجزم إذا اجتمعا في الماهية والصفات النفسية
ثم يعقل بينهما تمايز لا بحسب المحل الذي قيامهما به وجوده فهما نعم لو
جوزنا أن اتحاد الماهية وما يتبع الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بأ
نا نمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى الأسباب مفارقة وبهذا
يمنع ما ذكر في المحصل من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية
فلا يعرض لأحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ يبقى الامتياز الاثنينية و
ويلزم الاتحاد وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لأن ما ذكر على تقدير
تمامه يفيد عدم الامتياز بين الأمرين عند العقل فقط وقد يستدل
بأنه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل
العلم به إذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبأنه لو جاز لما حصل
القطع بانتفاء شيء من الأعراض وبأنه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما
فيها بزوال أحد المثلين ضرورة أنه ليس بواجب وزواله ليس بطريان ضد
الذي هو ضد للمثل الآخر أيضا فيلزم اجتماع الضدين ورد الأول ولأن
بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم
بالمطلوب ولجواز عدم القطع بانتفاء الممكن ضرورة [illegible] والثا
لث بمنع المقدمات تمسك المخالف بالوقوع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد وأجيب بأنا لا نسلم ذلك بل
السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع من اللون متخالفة
بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق
السواد يعرض للجسم الذي اشتد سواده على التدريج بدلا أن نوع
وآخر قوله ومنها التضاد وهو كون المعنيين بحيث لا يستحيل لذاتيهما
اجتماعهما في محل من جهة فالتضاد بين غير العرضين وليس مثل
السواد والحلاوة ونحوهما كالعلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل

الصغ

الصغر والكبر ما لم تعتبر الإضافة إلى معينين شرح من خواص الكثرة التضاد
وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
والمراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع يغني
عن وحدة الزمان والتعبير بالمعنيين والعين مع المعنى والعدمي والعدم
مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد بين الأعدام وسائر الإضافات لكونها
اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا
معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التصريح بعدمه ولهذا الاسم
إشعار به باشتراك التوارد على محل واحد وفيه نظر لأن معنى امتناع
الاجتماع أنهما لا يتواردان على محل بل يكونان معا فيخرج مثل ذلك لأن محل
القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس وبأن القديم لا يتوارد على محل
متى ترد عليه المقابل واعترض بعيد أنه يستلزم الاجتماع عن مثل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل ونعم تنافيهما عن مثل العلم بحركة
الشيء وسكونه معا إذ العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأنه ساكن في
آن واحد بأنهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع الحركة والسكون
وامتناع تصور حركة الشيء وسكونه معا ممكن فإذا تبع الحكم بامتناعهما
ويفيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الإطلاق
فإنها لا تتضاد وإن امتنع اجتماعها في الجملة وإنما تتضاد إذا اعتبر
إضافتها إلى معين فيكون الشيء صغيرا أو كبيرا بالنسبة إلى زيد وكذا
فإنه لا حاجة إلى هذا القيد لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما ولو عن
اتحاد الجهة فيتبع بلا قرب أن القيد احترازا عن خروج مثل ذلك وربما
يخل على تعريف المتضادين بالمثلين كالسوادين فيجب أن يقول بامتناع
اجتماعهما والجواب بأن اتحاد المحل شرط في التضاد ولا يكاد
عند اختلاف المحل قوله وعند الجمهور [illegible] أنه يشترط فيهما غير أن يكون
بينهما غاية الخلاف [illegible] وهما منفيا بعض وإن امتنع

اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ثم ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها
راي المتكلمين واما على راي الحكماء فبالكثرة تشمل من التقابل بمعنى ان
لا شيء منهما غير الآخر فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعرض فبالعرض او بالاع
عتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان تتشاركا في تمام الماهية كزيد وعمرو او في الانسا
نية واما في الاول المتماثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
او لم يشتركا في شيء اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد
لا كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فيخرج بقيد التخالف المثلان وا
امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما
يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج
مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء. واما
قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا فسر المحل
الزمان مثل الصغر والكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز
عن خروج مثل هذا فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا بعد اعتبار
وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فان المتقابلين قد يجتمعان في
الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي.
قوله فان كانا وجوديين فان يعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا
فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا
للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فالملكة
وعدمها والا فايجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون نقيض العرضي عدميا
فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للآخر فملكة وعدم او ايجاب
وسلب والا فمتضايفان او متضادان على ما ذكر وقد يقال التقابل بين
العرضيين انما هو بالذات والمتضادان لا اجتماعهما في محل
من الضعف كالاسود والابيض في الجسم ولكون التقابل مشتركا بوجه

الموضوع

الموضوع وبهذا اخرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم عدم الملازم ثم
في محل محصور فيصلح التقابل الى اربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين
او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر
فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احد
هما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب
شخصه كعدم اللحية من الكوسج او جنسه البعيد كعدم اللحية من الشجر فهما متقابلان
تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب
الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق
المتأخرون على ان نقيض العرضي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف
بالبصر او باعتبار عدم القابلية بل يقال اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون
وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للامر الوجودي بشيء
بشيء. واذا جاز ان يكون عدميين فالاولى ان يبين الحصر بامر يشملهما
كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل
في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل
الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقيا
س الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم
كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة
صدق المطلق على المضاف ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما
يجتمعان في غيرهما وعرف المضافة اليه اما بطريق الصدق كما تصادق على
الحجر انه اللااسود واللاابيض واما بطريق الوجود كما قد وجد فيه الحجر
الذي هو لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا
متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين
وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما

لو اضيفا الى واحد لم يكونا عرضين وبهذا خرج النقض عن اشكالين احدهما
ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما
معا مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير المتضايفين فظاهر واما التضايف
فلانه ليس عرضا على انه يخرج الجواهر لامتناع ورودهما على الموضوع وثانيهما
ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما
وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلامتناع صدقهما على الشيء كاللابياض
واما غيرها فظاهر وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلانه ما ذكر في اجتماع
الامرين قوله وفيه نظر انما يكون كذلك بمعنى اضافة احدهما الى الاخر
في كالسواد واللابياض فلا يكون مثل العمى واللاعمى والا امتنع واما
ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان لا يكون
التقابل في قبيل الاعراض البتة كالقطع بتقابل الايجاب والسلب في
الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح به ابن سينا بالتضاد بين
الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح
ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالتشخص كزيد
للعدل والجور او نوعا كالانسان للرجولية والمرأوية او جنسا كالحيوان
للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان
اللاسواد واللابياض في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض
عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض قوله فان قيل .
قد تتقابل القضايا تناقضا وتضادا اي غير تصور محل قلنا بحسب الحمل
تنتشر الى الحساب نسبة المفردات تكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها
لا صدقها على شيء او بحسب ان موضوع القضية بحسب الايجاب واحد
والسلب شرح التقابل الذي يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل
حيوان انسان نقيض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد قولنا لا شيء
من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار القضايا على محل والجواب

من

من وجهين احدهما ان ذلك بحسب الاشتراك اللفظي كما في النسب من
العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار
الصدق وامتناع صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني ص
دقها في نفسها والعشر التناقض والتضاد المعتبر في امتناع الاجتماع
في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم من ما في المفردات والقضا
يا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على
ما قال المحققون في الحكم وان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان الحكم هناك في المعتبر على موضوع واحد في زمان
واحد محال وقال ابن سينا في تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى
السلب لا وجود اي معنى سواء كان لا وجوده في ذاته ولا وجوده في غيره
قوله وقد يفسر في التضاد غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقي
والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم باستعداد المحل للوجود في ذلك
الوقت ويخص باسم المشهوري والعدم باستعداد ويطول بالحقيقي واول
ثم للجنس وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة
والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهوري
قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة
للنطق والانوثة للذكورة والعزوبة للزوجية وان غاية الخلاف تشترط في
المشهوري ايضا شرح ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو
الذي اورده قدماء الفلاسفة وابن المنطق واما في مباحث
الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في التضاد ان يكون بينهما
غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم
ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية

من الكونيه بخلاف عدمه مرة وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد لان المطلق من
التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة و
المقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علوم الحقيقية والملكة والعدم با
بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري وَمِمَّا
تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس
بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الماء النحاس والمروحة وتقابل البصر وعدمه عن
العقرب والشجر فداخل في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا
عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص أجاب المتاخرون
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي
من الملكة والعدم فيندرج امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد
المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا كما
للسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجز للنطق واللانوثة
للذكورة والفردية للزوج صرح بذلك ابن سيناء وغيره فحينئذ يكون فيه
تقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بالكلية مع انه اسم يقع على
التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال
الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق
انه اعم من ذلك لانه لا يمكن انتقال النطق والعجز وفي الذكورة والانوثة
وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع
الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا
ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني
اسمه مع السلب كما ذكر ابن سيناء وَاما ثانيا فلانه صرح ابن سيناء و
غيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وحينئذ يكون
تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قوله ومن حكم التقابل انه

انه اعم من التضايف باعتبار المعنى وخصوص باعتبار العوارض لان التضاد
قسيم للتضايف وقسيم منه باعتبار من شرح جواب عن اعتراض تقريره
ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او غيرهما لا يدخل تحت التضا
د فكيف يجعل قسما من التقابل بل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد مباينا
هنا وتقرير الجواب ان التضايف من مفهوم التغاير العارض لا قسما منه
ومفهوم التضاد العارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل
والتضاد الا بالقياس الى مقابل ومضاد اخر فهو لا ينافي كون معروض التقابل
اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا
يكونان ومعروض التضاد ما يماثل السواد والبياض فانه لا تضايف بينهما
قوله وان معقوليته على الاقسام بالتشكيك وانشدها الايجاب والسلب
انه باعتبار يمتنع الاجتماع في التوافي لا التضاد باعتبار غاية الخلاف
انه لا غاية فوق التنافي الذاتي شرح يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا
لاقسامه انه لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا الظاهر في التضايف لان لا
التوقف كما هو في التضاد واما في التنافي فمتردد وبالجملة معقوليته
على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع
فيهما كما هو بحسب الذات وفي التوافي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان
الخير فيه عقدان عقد انه وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي
وكونه انه ليس بخير ينافي الذاتي وكونه شرا ينافي العرضي ولا خفاء في
ان التنافي الذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد
اشد لانه قال واشدها فيه التخالف اي اشد انواع التقابل هو التضاد
ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع
ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما
صريح سلب الاخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول الفو

والضعف بل اضافتين الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها
ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي **قوله** ومن حكم الايجاب والسلب ان
مرجعهما الى العقول والعقد ان السلوب اعتبارات كلها عبارات لا ذوات والامكان
والامتناع بحسب سلب ما عداه معان متناهية **ش** ان الوجود المحض والعدم
المحض دون العيني بمعنى السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات
حقيقية والامكان والامتناع ونحوهما معان غير متناهية لانه يعبر بعبر ولا بنوره
وكالسلوب والمنافاة ولا اشياء غير متناهية كما ذكره ابن سينا وبه يظهر ان
ليس مقتضاه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف وهم
يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى الاسود وهو موجود في الخارج
قوله وانه غير العقل الى الحكم بنفسها ان الصدق والكذب والبواقي فيرتكب
لعدم الموضوع او خلوه **ش** اي ومن حكم الايجاب والسلب انه اذا انضاف الى الحكم والقضية
كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع
النقيضين وارتفاعهما بخلاف ما برأ الاقسام فانه يجوز ان يكون فيه المتقابلان لعدم
الموضوع او لخلوه عنهما كما اذا حمل الاعمى والبصير او الاسود والابيض والابتر
على العنقاء. وعلى العقل **فان قيل** ان اريد بالعقل والقضية هل المتقابلين
على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء
اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل
بين النقيضين فهذا انما يتصور في التضايف وكذب السلبية والعدم **قلنا**
المراد التنافي بين الايجاب والسلب والعدم والبواقي **و**قد يقال القضية انما تكون
معدولة مقتضية لوجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي ويصدق عليه
النقيض عدل الى التعبير عنه الى صريح السلب واما اذا اريد مفهوم نفي
النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها
في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد به لا اسود ونقيض الاسود
اسود اعني رفعه وسلبه فهي طرفية بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود **قوله**

ومن

ومن حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلو عن احد الضدين بعينه كالنار
عن الحرارة ولا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو عنهما لاتصافه بالوسط
يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كلا عادل ولا جائر او يخلو عنهما
بالكلية كالشفاف يخلو عن السواد والبياض وان الحقيقي منه انما يكون بين
نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة
والرذيلة ولا كالخير والشر او نوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من
جنس كالسواد والبياض والحمرة وغيرها وفي ذلك على الاستقراء وفيه
نظر واما المشهوري فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالعفة والفجور
او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة ومن جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن **ش** كلامه ظاهر وفيه الاشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس
بلازم **قوله** وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد ان الحقيقي منه
لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت
اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالعفة الداخلة بالفضيلة
والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت
الفضيلة والرذيلة او الفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين
ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض
والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة او التهور والجبن ويلزم
ان هذا لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو
البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد التهور وآخر هو الجبن وعدلوا
في اثبات ذلك الى الاستقراء **واما** التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه
لا ينحصر في نوعين من جنس كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالشجا
عة والتهور والجبن **وفيه نظر** من وجوه **الاول** ان معنى الانحصار هو
الاستقراء اذ انحصار التضاد في نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما
دون غيرهما ولا نجر الى نفيه بين الفضيلة والرذيلة والعفة والفجور

سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان ونوعان من جنس
وهذا اورد ظاهر الشارح انه اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما
في نوعين دون انواع من جنس ضروري لما اشتغل من ان غاية الخلاف انما تكون
بين الطرفين لا بين الطرفين وبين الاوساط وان لم يشترط فكلامه ظاهر
في انواع الالوان الثالث نعم اتفقوا على تضاد السواد والبياض على
الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من الالوان بل السوادات المتفاوتة
انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض
وعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف
يلزم ان لا يكون بين الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما
ذكره ابن سينا من تخلف التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور
والجبن بناء على ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري قوله
فالوحدة لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات بل تعارض العلية والمكيالية لا مو
ضوعهما قد لا يتحد بالشخص وكان احد المتقابلين لا يقوم بالا [illegible] لكون
بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس وتعارض اعم وضع
ذلك بعرض الفرد شرح كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف
بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك
ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة
ومكيالا لها والكثرة معلولة متقومة بالوحدة ومكيلا لها وليس
بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب واحدا
بالشخص لما سبق من تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه
اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية والعكس اذا طرأت
الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية وحدانية وهذا
هو مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الاعداد التي كانت ثابتة
فيبطل موضوع الكثرة مجموع الوحدة ولا بمجموع الوحدات نعم الكثرة لا موضوع

وثانيهما

وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما لا
يكون احدهما عدما للآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء
متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود
واما التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يرفعه
فان قيل هذا لا ينافي الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا
فلتنافي ما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في
محل اذ الكلي كذلك بحسب الوجود دون التعقل وكلا الوجهين ضعيف اما
الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور
ذلك في مثل العرشية والفرشية بانه قد يكون واحدا بالشخص كالفرد
والزوج للعدد او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او بامر عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فلعل الغرض
والتقديم كلما انسان كالعرشية والفرشية فقولنا انا لانسان فرس لا انسان
[illegible] مع عدم اتحاد الوحدة موضوع الكثرة دليل عدم التضاد
بينهما فان من شان التضاد التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان اذا
[illegible] اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب قوله والثاني ان تقوم
الكثرة بالوحدة وانما تتعدد معروضها بعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين
اذا اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن
والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروضين
فان قيل التقوم في المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا
لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كما بين والخلو
فيه البياض واللابياض اعني الحكاية ومن هاهنا قيل ان مفهومهما تقابل
الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد
والوحدة التي منها العدد واما مفهوماهما الانقسام واللاانقسام
وعدمه فالظاهر تقابلهما تقابل الايجاب والسلب شرح واما الثاني فلانه ان

اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج كما انه
اعتبار ان عقليان واما بحسب الذهن فانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء
بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه لا ينقسم ولا يصدق على
كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم
لكنها مما نحن فيه التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين
معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات
اذا اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصر والاعمى والاب والابن
والاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الشيء
ضو عيني **فان قيل** المراد التنافي وهو نفي التقابل لان كون الواحد
المعروضين متقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما ضرورة امتناع الكل
والجزء وهو يستلزم امتناع وصفيهما وامكانه لا فلا **قلنا** لا ولانا
يلزم لو كان المعروضان محالا وهو ممنوع بل لازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود
ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب
الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق
لما ذكره اساطين المنطقيين ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد
يعتبر في تقابل الايجاب والسلب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود
فيه فان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود
كما يقتضي الحلول فان فيه البياض واللابياض لكن اللابياض مقول على الحلاوة
الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع
ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير
عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والا
والكثرة بل نفسه هو الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات
والوحدة بعدمه كما هو ثبوت ذلك **واما** اتفاقهم على نفي التقابل بينهما
فبناء ان الكثرة في العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحققة من

انضمامها

انضمامها مجتمعة من الواحد ومن المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل الضد
وهذا الظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها
كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يتوهم تضادهما بناء على تواردهما
على موضوع واحد وهو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالاخر ونبه الامام
بانهما ليستا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزايلة التي
هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف
قوله المنهج الخامس في العلية والمعلولية وهما اعتباران
متضايفان لا يجتمعان في شيء لا بالقياس الى شيئين وبينهما من مباحث
شرح لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل
هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا
بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كما
في العلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها **قوله**
المبحث الاول العلة ما يحتاج اليه الشيء وان كان الظاهر انها تنصرف الى
ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما
بالفعل فصورية او بالقوة فمادية وبهذا فارقها الجزء من الصورة والمادة وبه
من الوجوه يتم فاه الوجود فيكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه
يريد الجزء الغير الصوري جمعا ومعنى وان كانت خارجة فالشيء اما بها فيه
فعلية او لها فغائية ويقال لكله وليس علة الماهية ولهذا خرج من علة الوجود
شرح قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو
الى الشيء وان كانت عند الاطلاق فهما منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه
الشيء ثم ان كانت داخلة بالماهية او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء
اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة
فوجود الشيء معها اما بالفعل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهي

وهي العلة المادية ان كانت خارجة عن الشيء. فاما ان يكون الشيء به
وهي العلة الفاعلية او لاجله وهي العلة الغائية ويختص الاوليان اعني
المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته
كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع منهما كالجنس والفصل ويختص
الاخيران اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء
يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام امور
الاول ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا انه دليل على انحصار الخارج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الا يشتغل. الثاني ان المر
اد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينتسب اليهما من الاجزاء لصدق
التعريف عليهما وكذا الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار تندرج الشروط
والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء. وما ذهب اليه الامام ان
الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها
فبعيد لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية
داخلة. الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو
الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور
لان المادة انما اختصت بالصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة
فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون
جامعا لعدم الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة لا يكون الا بالفعل فكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود
الشيء معها بالفعل في الجملة ولا انتقاض. الرابع ان الجزء غير
الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل
في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا
ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد
ظاهر. الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس

والفصل

بيان

والفصل ليسا جزئين للنوع بل هو على ما سبق تحقيقه وجعله الامام
مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة وكذا بين الفصل والصورة الا بمجرد الا
عتبار لما مر من ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا
على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصو
رة البتة حتى يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد
صرح المحققون بخلافه. السادس من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع
فاذا كان من جملة العلة الفاعلية استند وجود المعلول الى العلة المعدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع ما هو المعدوم في
الموجود ضروري وكذا لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى
قوله ومرجع الشروط والالات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي
كزوال المانع ولا يستقل وجوده في علة الوجود بمعنى ان الفعل لا يمكن
وجود المعلول لم يجز ما حكم بجوازه وقد يقال انه في التحقيق ناشئ عن
شرط وجودي كوجود الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبني عن اليبوسة
التي هي الشرط. ولئن سلم عدم الحادث من مباديه الا بالعرض والجواب
ان المؤثر في وجوب المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات
الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هو شرائطه وكذا امتناع في
استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل
اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجود هو
الفاعل الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع تعالى لان وجود الممكن يحتاج
الى موجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشر
ائط انما هي امور وجودية فقط ولعل الامر العدمي الذي يظن كونه
شرطا لازم لما هو شرط حقيقة مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة
وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي ينبني عنه زوال الرطوبة وكذا
سائر الصور فان قيل يعني عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره

الى الفاعل المغاير له قلنا لا احتياج الى شيء لا يقتضي الا احتياج الى
ما يغايره ولهذا لان تقدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف
يعقل احتياج الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى ان يقال
ان المبدأ قوله ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة سواء كان
هو الفاعل وحده او مع الغاية كالبسيط المبسط ايجابا واختيارا او مع
البواقي كما في المركبات وما حاصله لا يتصور تقدمها والا احتياج الشيء
اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء شـ وهي جميع ما يحتاج
اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من امور ثلاثة واما ناقصة هي بعض ذلك و
التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا ان يقال
المختار قد يكون الغرض باعثا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا
كالموجد المركب منهما اما مع الغاية او دونها واذا كانت العلة التامة
مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول
اليه ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منهما ان
يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة اما
ناقصة او تامة ثم هي الفاعل وحدها او مع الشروط والغاية قوله
وكل من الاربع ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية
وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة
والى ما بالذات وما بالعرض شـ يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار
الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية و
باعتبار الى بعيدة وقريبة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى المشتركة
ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قوله المبحث الثاني
يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وبالعكس
لكون المعلول محتاجا من لوازم الامكان بنفسه لا يكون الا بالذات شـ يعني
أن

وبعيدة والله اعلم

وباعتبار

ان الفاعل بجميع جهات التأثير من الشروط والآلة والقابل يجب وجود
المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير
حصول جميع جهات التأثير فلو لم يتغير شيء يوجب الترجيح واذا
وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى
المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود
المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم واذا
كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن المؤثر تقدم عليه
بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد
الاثر من غير عكس قوله واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط
حادث يفارقه كتعلق الارادة بعدم المعلول ولو في غير الحال لا يلزم [illegible] ينتفي
المعلول بعدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الشروط لا ينافي الشرطية [illegible]
بهذا المعنى والفاعل المختار في المؤثر واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه
عدمه [illegible] المعلول عند انعدام العلة
انما يتصور في المعدات كالخطى مع الكتاب والبناء بعد البناء ويسمونه [illegible]
بعد ان لا تكون في المؤثرات شـ فان قيل هذا انما جاز استناد الحادث
الى القديم لتأخره عنه لا لما قلنا من حيث جهات تأثير القديم في الحادث
شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عند [illegible] والحركات [illegible]
عند العلة [illegible] فيكون التقديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه
لان الفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورية قاضية
بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول ان كان
[illegible] فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر انه يكون
عقيبه من غير تخلل زمان بينهما [illegible] بلا مرجح قلنا كون الاثر
[illegible] بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير [illegible] زمانية قوله
بعدم المعلول يعني [illegible] وجود العلة بجميع جهات التأثير وجد

المعلول لزمه بحكم عكس النقيض كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة اما بتمامها
او ببعض جهات تأثيرها والحكم بقوله ولو بقي غير القار لا انه قد يتوهم ان العدم في
الغير القار كالحركة قد تنعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب
ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود
وان بقيت علته ويشتمل على حقيقة الحال في الحركة فإن قيل كل من
العدم ليس نفيا محضا لا ثبوت له فكيف يكون اثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع
كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا المعنى المعلولية والعلية هنا لا
التأثير والتأثر واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر في الوجود علة وعدمه الى عدم علته
ظهر ان الفاعل طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجو
ده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فعدمه السابق بمعنى ان عدم وجود
الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه
اللاحق بمعنى ان زوال وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات
التأثير فإن قيل ما ذكر من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
فيما هو من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار
قلنا ذلك في العلل المعدة ونحن ههنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة
الى الابن ليس الا معد المادة لقبول الصورة وانما تأثيره حركات وافعال تقتضي
الى ذلك وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا فقياس ما مثله وان ما
البناء انما يؤثر في حركات تقتضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده
انما هو اثر للتمسك المعلول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما
على رأي اهل الحق فالكل مستند الى الواجب بطريق الاختيار ويتعلق
الارادة بالامر قوله والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر
في البقاء كما في الشمس للضوء وقد يكون غيره كما في شدة الاشتعال والتحمر
لما المعونة الانساب لبقائه شرع يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد
بقاءه من غير افتقار الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة

البقاء

البقاء كما في شدة الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامته
المماسة واستمرارها معلولا لاسباب قوله المبحث الثالث وحدة
المعلول الشخصي توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا
للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما الاول فلأن
الشخصي لو علل بمستقلين لاحتاج الى كل لعليته واستغنى عنها
لعلية اخرى وبانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما
فقط فتكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير
للمحتاج الى الاخرى كافراد الحقيقة الواقعة بنيران متعددة بالعرض بغير
العلة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع علة ما
مع وجوده لا امتناع نظرا الى تعدد افراده شرع يريد ان الواحد الشخصي
لا يكون معلولا بعلتين يستقل كل منهما بالإيجاد خلافا لبعض المعتزلة
والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا واحدا بل يكون كثيرا
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد لشروط
والآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما
الاول فانه لا يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة والاستغناء عن
كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما
لم يكن شيء منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة
ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي
العلة دون الآخر وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منها علة
وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا
مغايرا للمحتاج الى الآخر وحينئذ لا يلزم احتياج شيء الى شيء واحد
واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم
استقلالهما بالعلية لصحة وقوع الحرارة التي يقع بعضها

تبلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذا النيران وهي تتمثل بنوع الحرارة الواقع
بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمنافسة فيكون
هذه الحرارة من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو الاعم من الحقيقي
واورد لا نسلم ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع
استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض
له الاحتياج اليها واجيب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى
العلة المعينة الاستغناء عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى
علة ما ويكون الاستناد الى الجهة المعينة من جهة المعلول والحاجة
المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية
النوعية بالنظر الى ذاتها محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها
بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر من احتياج
المعلول المعين لعلة لا بعينها يجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لكل
لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما فيلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا
بعينه الذي يتأتى الاجتماع من هو شأن النوعي والجواب ان
مفهوم احدهما لم يناف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان
المعلول مشتركا وفرعه فهذه تستلزم الاستغناء عن ذلك والممتنع
عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا كلا الواقع بكل منهما فرد آخر
فلا يكون شيء منهما فيه معرض الاستغناء وهذا قال والعرض بعينه
يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان العرض المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى
علته المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وجد ما
اي العرض لا بعينه يحتاج الى العلة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه
او تلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه كما سبق وهذا ما يقال ان الواحد
بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع
والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى

النوع

النوع كما الواقع بكل منهما من فرد مغاير للواقع بالآخر وبهذا يندفع
ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلية او لا وايا ما
كان فلا جدوى في ذكر النوع والفرد قوله وهل يستند العرض بعينه الى علة ما
بان يقع بعض من يقع تلك على البدل ولا يتعين الشخص فيه تردد قال
وهاهنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة
المعينة محتاجا اليها لكن هل يصلح استناده الى علة لا بعينها بان يقع
كل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا
حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد
فلو فرضنا وقوعها بتحريك عمرو فهل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على انه
اتحاد الفاعل هل يجب في تشخص المعلول وهذا غير ما نحن فيه من انه لا بد
في تشخص الحركة لو حصل الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك
زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا في ذلك الزمان في تلك
المسافة وقع بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص قوله
فتصح المخالف بان حركة جوهر فرد بعد زيد حين يجذبه عمرو مستند الى كل منهما
بل الى الكل او الواجب شرح اي لقائل يجوز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص
فانا لو فرضنا جوهرا فردا متصفا بين زيد وعمرو وبدفع زيد ويجذبه عمرو في
زمان واحد على نحو واحد في القوة والشروع في الحركة مستند الى كل منهما
بلا تفضيل العموم الا بجان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع
المثلين ولذا فرضنا في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجزء
منع استنادها الى كل واحد بلا تفضيل الى البدل جميعا بحيث يكون كل
واحد منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع
اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو رأي اهل الحق قوله واما
الثاني فلان الحد ط هو الامكان مانع يمنع البرهان وكما دينسيا استناد الكل
الى الواجب ابتداء شرح يعني انه جواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهين

احدهما امتناعه وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا
الا اذا انه لا يجزم بواحد من الامتناع فعليه البرهان وثانيهما نفيه
وهو قائم البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيجيء
قوله اعتمادا على الحجة الساطعة بوجوه الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته
لذلك فان دخلتا فيه لزم تركبه والا تسلسل ضرورة ان العارض مع وجود كذلك
صدوره ثم احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه
الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا مفهوما مغايرا
لا يكون نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه او
خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينتقل الكلام الى مصدريته لكل منهما
ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه
من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان
يكون جزءا من الفاعل او عارضا له متحققا فيه قوله بان هذا امر اعتباري ولو
كانت متحققة لم تتشخص وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها
اذا صدر عن الواحد شيء بان معلولية العارض هناك مسلمة على انه
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا لكون صدوره منا
بل او ان لا يسلب عنه شيء واحد ولا يتصف بواحد ولا يقبل الكل واحدا
الثاني انه ان اريد تغاير مصدريته هذه المصدرية ذلك لا تغاير
هنا بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونها نفس
الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم
يكن الفاعل واحدا في شيء من الصدور لانه اذا صدر عنه شيء فله
تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية الرابع
ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم
ان تكون معلولة له لجواز ان تكون معلولة لامر اخر الا اذا كان الفاعل
الواحد هو الواجب كلية الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم

تكثر

تكثر المعلولات بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية
ح بعد ما تكون خارجة لا يجوز ان تكون معلولة لامر اخر بل انما تكون معلولة للو
اجب صادرا عنه فتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس
انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي شيء اصلا والا لزم ان تكون
هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه
اشياء كثيرة كسلب الشجر والحجر عنه لا نعتها ولا يتصف باشياء كثيرة
كاتصافه بالقيام والقعود ولا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسكون
اذ لا مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذلك وهذا الاتصاف والقابلية
فيلزم اما التركيب او التسلسل قوله فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق
لها ولا تغاير في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية فانه لا يطلق على اعتبا
رات بعرض العلة والمعلول حيث هما امران يطلق على مفهومين وهو كونه
العلة بحيثية تصدر عنها المعلول اعني خصوصية يجب المعلول بها فتعدد
المعلول فهو متعدد ولا فواحد وما ... ان كانت العلة علة لذاتها فهو
ذات العلة ولا فحال الذي يعرض لها بلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور
الكثير دون الواحد ثم وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب
الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء ومقابلية الشيء للشيء
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تغاير بينها في الاعيان ولو
سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها
هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه فيه
يتغير ما لم يكتفي بثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر
الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل وشيء . يوجد الغير
لديه بخلاف الصدور فانه يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض
للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الاخر وليس كما هنا

فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها له
المعلول لكنه منافيه ويكفي في تحققه فرض شيء. واحد هو العلة والا
امتنع الاستناد جميع المعلولات الى شيء واحد ومنها الثاني الظاهر من كونه
بحيث يصدر عنه شيء. انما امر اضافي اعتباري زعموا ان المراد به مخصصه
زقياس الى الاخر بحسبها بحيث لا شيء وانه وجودي بالضرورة واما
اذا صدر حركات متعددة بالقياس الى حركة واقلها اراد بها ان تصدر عنها
ذلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا تصدر عنها الا شيء الا الكثير
لا واذا كان مع كل منها خصوصية لا تكون مع الاخر واذا صدر الشيء
الواحد لا يلزم تعدد الخصوصية بل لا يجوز فيما ان كانت العلة علة لذا
تها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاته بل بحسب
ما الذاخرى فتلك الخصوصية حالة نفرض لذات العلة ملزوم تعدد الجهات
وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثرة واما عند صدور الواحد فلا
يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات
ثم لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات ممكنات لا يقصد بها اشتبهة بصدد
حجة قوله قلنا نحن لا نقتضي بها شبهة فان قيل مراد من انه لا
يلزم تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا مغا
يرة لفاعليته كذلك ويلزم منه انه لم يكن الفاعل متكثرا ولو بالحيثية لاتحد
المعلول قلنا لا يخفى ان التفصيل هادم اساس قواعدهم المبنية على
امتناع تعدد اثر البسيط وان تعدد الحيثيات العقلية لا يقدح في الوحدة
الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار
مغايرته بحسب العقل ضرورة ثم وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه
الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم علته

لاحدهما

لاحدهما مغاير لمفهوم علته للاخر بالضرورة الشيء مع احد المتغايرين
لا يكون هو مع الاخر والمفروض انه لا يكون شيئا اخر داخلا بل شيئا او شيئا
موصوفا بصفتين واذا كان تكثر المعلول مستلزما للتكثر في الفاعل كان و
حدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا
الكلام قليل الجدوى وبعض غراته بعض موارد الاراء وتعبيرنا هذا الوهم
يوهم انه ليس المسائل المبنية على انه لا يصدر عن البسيط شيئان
فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء وتكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا
مغاير العلية الاخرى ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما
جاز ان يصدر عنه شيء الا لان كونه علة لذلك الشيء مفهوم مغا
ير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول قوله
الثاني اي اذا صدر عنه واحد صدر عنه اثنان وهو ليس واحدا اجتمع
النقيضان بجهة ما اذا تعددت الجهتان لا تصدق مستندا الى جهة ورد بان
صدور الواحد لا يناقض صدور الليس واحدا بل عدم صدور الواحد وهو ان
صدق على صدور الليس واحدا الكل لما امتناع في اجتماع الشيء وما
يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع
ان يصدق انه يصدر عنه واحد ولا يصدر عنه واحد ش الوجه الثاني
ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب لزم اجتماع النقيضين
لان ب ليس ا فحينئذ اذا تعددنا فان كان صدور ا و ليس ا يستلزم المطلوب
فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون ساقطا ومما يحكى
فساد هذا الوجه في غاية الظهور وانه نقيض صدور ا هي عدم صدور
ا وهذا ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس ا و هو ليس بنقيض منفي قال
الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم
يحمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يعصمه منه
الصبيان هذا رد بعضهم بان عدم صدور ط دو على صدور ليس ا فاذا امتنع

في الواحد صدورا وصدورها ليس الا فقد اجتمع صدورا وعدم صدوره ورفعهما
نقيضان وهذا الابطال بمجرده لان الممتنع اجتماع النقيضين وهو صدقهما على
شيء بطريق حمل المواطات بان يصدق على الواحد انه صدر عنه ا ولم
يصدر عنه ا لا بان يوجد فيه ويحمل عليه بالاشتقاق بان يثبت الحلو
الذي يوجد فيه البياض والذي ليس فيه البياض الذي هو الحلو وههنا
كذلك لانه قد وجد في الواحد صدورا وعدم صدوره الذي هو
صدوره ليس ا ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا وكذلك
تقرير الشارح وهو انه اذا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع
النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه ا لا قولنا
صدر عنه ليس ا قوله الثالث ان الاشياء كلها تحدد باعتبار
على اختلاف المؤثر مركوز في العقل ورد بانه مبني على امتناع تخلف
المعلول عن علته وتخلف الملزوم بدون لازمه الوجه الثالث انه لو جاز
صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما
لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا
الاستدلال امر مركوز في العقل مشهور في العرف كما اذا وجدوا
النار تسخن المجاور والماء يبرد حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة
واجيب بانا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد المؤثر بل على استلزام
وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا
في الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو سخونة المجاور حكموا بان
طبيعته غير طبيعة النار قوله ثم عورضت بوجوه الاول ان الجسمية
تقتضي التحيز وقبول الاعراض وقابليته لها كلا ورد بمنع وحدة
الجسمية ووجودية الامرين الثاني ان كل ما يصدر قبله ماهيته ووجود
وجود لا كلها معلول ورد بعد تسليم تعددهما في الخارج بان المعلول
هو الوجود والاتصاف به الثالث ان المركب من اجزاء لا بانه معقصنة

المحيط

المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما تحقق في
سلسلة الموجودات ولتزم في كل شيئين عليه احدهما للاخر ولو بوسط
ورد بان وحدة الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول
الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته
وتعقل مبدأه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان بتوسطه
ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ان ينتهي في المعلولات وحينئذ
لا ينحصر الشك ... مثل هذه الاعتبارات فللواحد
الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ للكثرة من غير توسط المعلولات
واجيب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور ثم عورضت
الشبهة المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي
امرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف بها ما
لو فسرنا استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل التحيز والاعراض ...
نقلنا الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابلية الاتصاف بالاعراض فانهما
يستندان الى الجسم لا محالة وان فسرنا وجود الذات الجسمية بان لها
وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فنقلنا في جميع ما فيها
ولها شيء واحد وحينئذ ينتشر اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكل
الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية
لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا ما حقيقيا ظاهر واما
التزاما وحدة الجسم فغير ولو قالوا بوجود النسب والاضافات لم يجعلوا
ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز ... ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الامرين
الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والاخر باعتبار الهيولى والاخر باعتبار
الفاعلية الثاني انه كلما يصدر عن العلة التامة بل ماهيته ووجوده
ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة
حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع

الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من زيادته على الماهية انما
هو بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول
هو الموجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه
الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذيات بها للنقطة
المعروضة على المحيط واجيب ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج فلا يكون معلولا لشيء. ولو سلم فمحاذاة النقطتين لها فما
بجهة بها او بكل منهما اطرافه فاية نقطة فلا يكون باعتبار المحاذيات ثابتا على ما
هو المتنازع ولو سلم فاتحاد الحيثية ظاهر لا ما صح له الوجه
الرابع انه لو لم يصدر عن الموجد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
الا الواحد هو الثاني عنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة
للآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان ورد
واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن للمعلول الاول مع وحدته بالذات
كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول
الاول او بتوسطه لشيء آخر وهذا الى ما لا يخفى بيانه على ما
ذكر وانه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارا
ت لشيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات ثم يعقل بحسب
الاعتبارات المختلفة امور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب
بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدإه فيجوز ان تصدر عنه بحسب تلك
الاعتبارات امور متكثرة ونظهر انها لا تكون متعددة ويجوز
ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثاني
وعن المبدإ الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول
والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته
وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة افراد فيكون هناك سلاسل غير

محصورة

محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واراد منه تنوابعي
بشرح لها اشارات واعترض بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات
عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولو كان كما ظاهر انها بحسب
علل مستقلة بل شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجودة
اعترض بانه لا يكفي مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فان الواجب تعالى حاله ان يجعل مبدأ للكائنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولا
ته واسطة في ذلك ويعلم بان الظاهر انه لا يعتبر الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في
ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل
الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوته لا تعقله فلا دور والجواب
ان المراد انه لا يصلح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد
ثبوت الغير ضرورة ان نقيض السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح
الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قوله المنجد الخ ابح زعمت
الفلاسفة ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لما نقضه اثران وفرقوا لان نسبة
الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان شرح زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو
واحد لا يكون فاعلا للشيء وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب
بصفات حقيقية واحترزوا بقيد الحقيقية عن مثل النار بحفظ الحرا
رة بصورتها وتقبلها عادة واستدلوا في ذلك بوجهين الاول ان
القبول والفعل اثران يصدران عن واحد من وجه بعد تسليم كون القبول
اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح لما لزم الا
يكون الواحد فاعلا للشيء. والجواب بعد ما مر من دفع ما تقدم وان الفاعلية
لذاته والقابلية باعتبار تأثره عن غيره بوجه القبول قلنا فيكون حال القابلية
والفاعلية لشيء واحد ابطا عن ته فان قيل الشيء لا بد ان يصدر عنه

نفسه قلنا أول المسألة لا يجوز باعتباري في العالج لنفسه فإن قيل
إذ كلامنا على تقدير الجملة قلنا فيكون لغوا إذ لا الجاحد بهذا أصلا هو
الثاني أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى ما هو
المقبول بالإمكان لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه
والقابل له لا يستلزمه بل يجوز حصوله فيه فيكون قبول الشيء الممتنع
وما عليه له متنافيين لتنافي لازميهما أعني الوجوب والإمكان
واعترض بأنه إن أريد إمكان عام كان معنى قابلية الشيء للشيء أنه لا
يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب قوله والجواب بعد تسليم
كونهما بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يستلزم
أن يتحقق بدون الوجوب إذ لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بحقيقي
نزو نقل بل معناه أنه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو الإمكان
الخاص ولو وصفنا بالإمكان العام فليس معناه أنه نوعيه أعني الوجوب
بعد مثله فهو مد إذ عم بحيث يحتمل الإمكان الخاص فينافي تعيين
الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك أنه يجوز أن يكون
الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه
قابلا له قوله المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية عند
نافيه يشترط لظهور أفعالها الوضع ولا يمتنع دوامها على
الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط في تأثيرها الوضع لا قطع
بأن النار لا تسخن إلا ما له بالنسبة إليه وضع مخصوص ويلزم تناهي
فعلها بحسب الشدة وهو ظاهر والمدة والعدة لأن القوى تختلف
باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغر والكبر
في المقاومة ونحوها وبطء في انفعال المقاومة للطبيعة التي هي
بالكبر أو كل والقبول بالجسمية التي فيها على السواء شرح القائلون بما
سبق من المتكلمين لأنه ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا

ولا يشترطون في ظهور الأفعال المترتبة بخلق الله تعالى وضعا ولا يمتنعون
دوام تلك الأفعال من نعيم الجنة وعذاب الجحيم وأما الفلاسفة
فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيها الوضع قطعا منهم بأن النار لا تسخن
بها كل شيء والشمس لا تضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة إليها
وضع مخصوص بل ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة
بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهية وكذا زمانها في جانبي الازدياد
والانتقاص بل لا يزداد إلى غير نهاية ولا ينتقص إلى غير نهاية
وذلك أن التنصيف مضبوطة بالتناهي وأن لا يتناهى هو الكم المتصل
والمنفصل والقوة التي محلها جسم متناهي إنما تتصف بها باعتبار كمية
المتعلق أعني الحركة والآثار الصادرة عنها فالكمية انطباقية وهي
عدد الآثار والكمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يعتبر فيه فرض
التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو لا يختلف بحسب المدة
وفي جانب الانتقاص وهو لا يختلف بحسب الشدة فيعتبر ذلك أن الشيء
لا يتعلق بالشيء دون مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل
في زمان أو أعمال متوالية لها عدد يعرض التطابق واللاتطابق فيكون بحسب
مقدار زمانه أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار أن يكون إما
مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه ومعروض لا انقطاع العمل نفسه لا
من حيث تعينه ومدته أو كثرته وبطرا لا باعتبار تصور القوى إلى أضعافها
ثلاثة الأول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كالرماة
تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي
زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير
المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض صدور عمل ما على الاتصال
في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا
محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن

يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يقع بعضها من حدوث
واعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرميات تختلف عدد رميهم ولا
حالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد متناه فالاول يختلف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة وبيان ذلك امتناع اللاتناهي
في بحسب الشدة هو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غاية القصر
بل في الان لظاهر امتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث
تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا اقتصروا
على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا المراد ههنا ان التاثير
القسري الذي يختلف باختلاف القابل المقصور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى
فانه انما تعارض بحسب طبيعته وهي في الكبير اقوى منها في الجسم الصغير
لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم
بقوته جسم من مبدأ معين تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة
واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم
ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة
الاكبر لكون المعاوقة فيه اكثر وانها بالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم
منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة
مقداره على مقدار الجسم اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير
الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية المتشا
بهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزي
محالها واما نسبة الحركة بالصغر والكبر متساويان لان ذلك الجسمية
وهي فيها على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع
من

١٢٥
من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على
ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير
لكونها على نسبة جسميتها وقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف
القوى باختلاف الفاعل وقوله ولتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف
الطبيعي باختلاف القابل قوله فاذا فرض في حركتها الابد تحاذي
المبدأ التفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهي ولا ينتقض بحركة الابد لانها
انما تستند الى ارادات نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التاثير
منع كون القوة بقدر الجسم شرع في حركة الصغير والكبير سند في تقدم في
التدليل وهو مانع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا تطرق
في التعقيب على ما شرحناه بل نقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لانها ادراكات
جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء ورد
ونقضه بانه لم يجوز ان النفس الجسمانية ازلية لا يكون تحركاتها مبدأ ولو
سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ اذ مبدأ حركة الاصغر اصغر
من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد
منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان تكون حركة الاصغر اسرع فيتساوى
القسرية واما في الطبيعي من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم
مان دورات النفس اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول
بان حركة الافلاك ارادية مستندة الى ارادة وتعقلات جزئية مستندة
الى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات
بواسطة الالات فلا منافي تاثير القوى الحالة في الاجسام ها
وعن الثاني والثالث بانا نعتبر الواحد للحركتين من نقطة
واحدة من او من المسافة مما يسامتها الطرف الذي يليها من الجسم
تاب في اثبات الحد ولا خفاء في انه ما لم يكن للحركة بداية ولم يكن الثان

بالمبدأ المجموع حتى الجسم حتى يكون مبدأ حركة الجسم لا صغر اصغر ومنع
المقدمة الرابع بأن الحد متصف بالسرعة والبطء يكون تفاوت بحسب الشدة
والكبير الذي كلام فيه بل التفاوت بحسب المدة والعدد ومعناه الزيادة والنقـ
والنقصان في زمان الحركة وعددها ومنع الخامس بأن دورات الفلك
وزمان ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا
هنالك أيضا قوة موجودة تنقسم تلك الدورات إليها بل إنما تنقسم
إلى إرادات متجددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه
فإن كون جملة الحد فعلا وإن لم تكن حاصلة في الحال يكفي كون القوة قوية
عليها أمر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة إلى تحريك
الصغير والكبير وفي هذا النظر وعليه زيادة كلام يذكر في إبطال التسـ
التسلسل أجيب عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بأن ما ذكر إنما
اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون
تفاوت القوة على المعاونة أو على التحريك تبع الجسم الصغير والكبير فنسبة
مقدار زمانيهما حتى لو كان مقدار الصغير والكبير نصف مقدار الكبير كا
نت قوة معاونة وتحريكه نصف قوة معاونة الكبير أو تحريكه فيلزم أن تكون
حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ثم يجوز أن
تكون القوى من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة
والإضافة قوله المبحث السادس يستحيل تراقي عروض العلية والمعلو
لية إلى غير نهاية سواء كان في معروضات متناهية ويسمى دورا
أو غير متناهية ويسمى تسلسلا أما الدور فلاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو
اللازم في العلية مثل تحرك وجدت لتحركات اليد فوجدت حركات الخاتم
بخلاف العكس فإن قيل تقدم الشيء على نفسه غير لازم فإن المحتاج
إلى المحتاج لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء إذ العلة القريبة كافية

والحد

١٢٦

والحد لا يلزم التقدم ولا الشيء فيجوز أن تكون ماهيته علة لما هو علة لوجو
ده قلنا ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة لم يوجد
المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة لما
هو علة لوجوده مع أنه محال ليس مما نحن فيه ثم يريد بيان استحالة الد
ور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي أن تراقي عروض العلية
والمعلولية لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية
ولا ينتهي إلى ما يعرض له العلية دون المعلولية فإن كانت المعروضات متنا
هية فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين وبمراتب إن كانت فوق الاثنين وإلا
فهو التسلسل أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على
نفسه وهو ضروري الاستحالة وفي الاستدلال إشارة إلى أن الشيء إذا كان
علة لآخر كان متقدما عليه وإذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمت
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء
متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى
احتياجه إلى نفسه وتوقفه على نفسه وقد يدعى الاستحالة وربما تبين
بأن التقدم أو التوقف والاحتياج نسبة لا تعقل إلا بين اثنين وبأن نسبة
المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب وعكسها الإمكان والكل ضعيف لأن التغاير
بالاعتبار كاف فإن قيل إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم
بالزمان فغير لازم في العلة والعلية وتعيين المدعي فإن قولنا الشيء لا
يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه
قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو
اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم
يوجد المعلول ألا ترى أنه يصح أن نقول وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم
ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة
ذلك بالنظر إلى الشيء نفسه فإن قيل يجوز أن يكون الشيء

علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان
اولهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء
فان العلة القريبة الى الشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا
لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء علة بماهيته لشيء
وهو علة لوجوده لانا **قلنا** الملزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم توجد
العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة
لم يوجد ذلك الشيء فلو لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى
الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود
المعلول ولا يكون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه كالظاهر
الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور
والتسلسل يتوقف الشيء على ما يترتب عليه **قوله** واما الثاني فلوجوه
احدها لو لم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي
هي نفس الشيء مجموع الموجودات الممكنة المستند كل منها الى آخر
موجودا ممكنا وعلتها المستقل ليس نفسها ولا جزءا منها لامتناع علة
الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا لوجوب بعض اجزاء السلسلة ولوجوب
انقطاعها وعدم استنادها لذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين.
وعلى هذا لا يرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس
الجملة فان التامة قد لا تتقدم كما في المركب ولو اريد الفاعل فلا نسلم
استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير وان
سلم فلم لا يجوز ان تكون السلسلة غير متناهية فيكون علة الخارج عن هذه
داخلة في تلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم فانه يعتبر ثبوت الواجب لا
بطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب **ثم** استدلوا
على بطلان التسلسل بوجوه **الاول** انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
من غير ان ينتهي الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء لكان هنا جملة

وهي

وهي نفس جميع الممكنات الموجودة المعلول كل منها لآحادها الواقعة
منتهاه لذلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في المو
جود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقا
رها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها
نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم
والواجب **لا يقال** المركب من اجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق
له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان وصفتي الاعرجي والشاء **لانا**
نقول المراد انه ليس موجودا آخر يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء
والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد تكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد تكون اما مع صورة منشرعة كما
للنبات من العناصر واما بدونها بان لا يزيد الا هيئة اجتماعية كالسرير
من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال
اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو باطل لاستلزامه
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لعلة الجملة الا الآحاد
الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود الا استغناؤه
عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وتنقطع
اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا
بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم الخلف ومهيئ لا البحث وضوح الحق وسواء كان جزء منها
معلول الجزء الآخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل بحيث بانه
ان اريد بالعلة التي لا تخرج منها مجموع السلسلة العلة التامة فلا
نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها
وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها.

الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجو
دها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزء يهد
الذي ليس بعين ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفا
علية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو
لزم كونه علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان
يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيره فاعلله كالخشب من السرير
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد
سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية ولو سلم لزوم الا
نتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل و
والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجيب بانا
منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة بان
عللها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع
تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين اي ان علة لكل جزء من اجزاء
الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجب الاندفاع انا قد
صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس
جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء اخر ولم يبق الخارج عنها
الا واجبا ولما لزم من استقلاله بالعلية ان توجد في الجملة جزء لا يكون مع
لولا لجزء اخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يلزم ان يكون المستقل
بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا لمعنى
الاستقلال الى لو كان الموجود لبعض الاجزاء شيئا اخر يتوقف حصول الجملة
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب
والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته
مستغن عن غيره واما التمثيل بما علمه السنة فالتمثيل هو النجار وحركة بل مع
باقي الخشبات قوله الثاني انه ان اريد ان العلة المستقلة لكل مركب

المرتب

المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد
انها تكون علة لكل جزء اما بنفسها واما بجزء منها بحيث لا يكون شيء من
الاجزاء خارجا عن علة المركب وتكون العلة المستقلة للمركب المركب الاجزاء
ابطا مرتبة الاجزاء بمعنى اجزاء السلسلة فانا نمنع ان تكون علة بهذا المعنى
في قبل المعلول المحض الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة
وهذا كل مجموع قبله ولا يقدح من استقلاله بالايجاد احتياج من الوجو
جود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا يبطل الا
ستدلال بانه لا اولية لبعض الاجزاء ولا بان كل جزء يفرض معلولا ولو سلم
لعلية هذا البعض تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا
وجود لها غير وجود اتا الاجزاء شر نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو
انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى تكون علة لهذا
الجزء هي بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب فلا يكون بحيث يجري
اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية بعض معروف
الجزء الاخر وان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم
تقدم المعلول على علته وهو ظاهر او وجدت لزم تخلف المعلول اعني
الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وفيه بطلانه واما ان يراد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لـ
ها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها فاذا كان المعلول المركب
مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث لكل جزء منه
لكل جزء منها يقارنه بحسب الزمان ما ذكر يلزم التقدم ولا التخلف و
هذا ايضا ليس حجة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها لجواز ان يكون علة بهذا المعنى
من غير ان يلزم علة لنفسه او لعلله وذلك كمجموع الاجزاء التي كل

منضما مع وصف العلية والمعلولية بحيث لا يخرج شيء منها الا المعلول المحض المتنا
هي عن الكلية لكل بحسب العلية المتفرعة عليها بحسب الرتبة حيث
يعتبر من الجانب المتناهي وبهذا يعبر عن هذا المجموع تارة بما قبل المعلول
الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ومعنى الجملة هي جزئي السلسلة تحقق
السلسلة عند تحققها ونعم بكل جزء منها ولا يلزم من علتها للسلسلة
تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا معلول
محتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصح
علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا كل مجموع
يعرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل لانه ليس بكاف
في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في
الاستقلال لانه معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون وعلة خارج وقد
فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول
الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة
واحدة غير متناهية على ما ذكرتم بطل المنع ايضا منع اذ ليس هناك معلول
اخير او مجموع مرتب عليه قلنا المراد به ما يجعل علتها الجزء الذي هو
المجموعات والغير المتناهية فان قيل نحن نقول لا نسلم ان علة الجملة
لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يعرض بعلته
اولى منه بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا هو الجزء الذي هو
ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة
على ما لا يخفى على الطالب بل منع دليل هو انا لا نسلم افتقار الجملة المعروضة
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد
المعللة كل منها بعلة وفوقها انها امر مجرد عبارة بل هي مركبات تحقق
كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا ما نعني من احاد

الاجمال

الاجمال فيه يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود
كل منها كلام خال عن التحصيل قوله الثاني من نقض السلسلة جملة بد
بعضها واحد من طرفيها ان نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التا
مة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء والا لزم انقطاع الناقصة وتنا
هي التامة حيث لا تزيد عليها الا بواحد ونوقض اطراد الدليل بتسلسل الاعداد عند
الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الحكماء ولزوم انقطاع
الناقصة تضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ونقض
وبان الله تعالى مع معلوماته ودوران رحا ... وبان القمر وما حاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما فيمنع مثله تساويا
مع استحالته وبوجه التقضد عن الضرورة وتخصيص الحكم بعندنا بما دخل تحت
الموجود اذ الوهمي ينقطع بانقطاعه وعندهم بما كان من الموجود بالفعل
مترتب وضعا او طبعا اذ ينمنع التطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بمجرد
العقل فهما لا قام في الكل وان اشترط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا تنبيه اليوم
الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه المعول برهانا يدعي تناهيه اذ لو
وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة فنتفضي من طرفها المتناهي
فنحط جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو
محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد
على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه واعترض
بوجهين احدهما نقض اطراد الدليل فانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متنا
هية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير
النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات

الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص عنه بواحد وتناهيها
بالكل عنده لتناهيه وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة
من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها بالكل عند الفلاسفة
وثانيها نقض المعرفة القابلة بان اجرى الجملتين اذا اثبتا انقص من الاخرى
لزم انقطاعها بالضرورة في تطبيق الواحد مرارا غير متناهية مع عدم
تناهيهما اتفاقا ومعلومات الله تعالى اكثر من معلوماته لا تختص بها باسرها
وسموا العلم بالممتنعات ايضا مع عدم تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل
اقل من دورات القمر ضرورة مع عدم تناهيها عند الفلاسفة وحاصل
الاعتراض انا نختار انه يقع كل جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما
وان ذلك انما يكون في المتساوي بل قد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك
تساويا وبالجملة لا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان
شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى
كون عدد احدهما دون عدد الاخرى وهو انما يكون فيما بين غير المتناهيين
وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة بان كل
جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخل تحت
الوجود سواء كانت مجتمعة في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في
الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا نزد الاعداد الا انها الا عند اثبات ان
ولا تدخل في الوجود من المعدومات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله
تعالى ومقدوراته والمعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه
عدد او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا
بالفعل مرتبة وضعا فقط في سلسلة المقادير على ما ذكر في تناهي الابعاد
او طبعا في سلسلة العلل والمعلولات ولا ترد الحركات الفلكية
لكونها

بازاء

لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزء لانها نوع واحد والنفوس الناطقة على
تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مرتبة فان قيل التخصيص
في دلالة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا
معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقض لانتفاء بعض شرائطها اما
عندنا فنظرا الى ان ما تحقق فيه ليس الا مركبا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم
فينقطع بانقطاعه فلا يتحقق ما في نفس الامر مرتبة لابد ان يقع بازاء كل
جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى التطبيق
بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب ليوجد بازاء جزء من
هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في
النفوس الناطقة والجواب تحصيل الجملتين من سلسلة ثم مقابلة جزء من
هذه بجزء من تلك انما هو بحسب التعقل دون الخارج فان كفى ذلك في تمام الدليل
حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان
للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء
الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة فضلا عما عداها
لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهى من الاحاد قوله الثالث
تنا ان نقطة السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة لا
تكون معلولا لشيء لئلا يلزم التسلسل وهذا ما عبر عنه بعبارة منها لو
تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو
علة فيها فهو معلول لان غير علة فيبطل التكافؤ ومنها التطبيق بين جملتي
العلية والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ والا لزم
علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المقابل معلولية بلا علية ثم الوجه
الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولة
لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لانهما متكافيان اي نعقل كل

بأن المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمعروض حق
لأن معناه بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى
وجه اللزوم ان المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة لزم معلولية كل
وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة
لزم معلولية بلا علة **فان قيل** التكافؤ في المعلولية المعلول المحض علية
المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلية المحضة **قلنا** نعم الا
ان المراد به انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علة وذلك يقتضي ثبوت
العلية المحضة وللخصوم في التعبير عن هذا الدليل عبارات اخرى **منها**
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على
عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان
كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو
معلول فيها علة فان المعلول الاخير **ومنها** انه يحصل جملة من المعلوليات التي
في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زاد احداهما
على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان
يكون بازاء كل معلولية علية بالعكس وان لم يزد عليه لا معلوليته ضرورة ان في
الجانب المتناهي معلولية لا علية لها وهي المعلول الاخير فلزم الخلف لان
التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة **قوله الرابع**
المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفي العلية وال
معلولية ثم نطبق بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم من ضرورة سبق
العلة زيادة العلية وتناهيهما **شرح الوجه الرابع** انا نأخذ المعلول المحض من
السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من
حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان باعتبار احداهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق
العلة

١٤١

العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على
معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية
ومعنى زيادة مرتبة العلية ان توجد علة لا تكون معلولة وفيه انقطاع
السلسلتين **قوله الخامس** لان السلسلة ان انقسمت بمتساويين
فهي زوج والا فهي فرد وكل زوج اقل من واحد من فرد بعده وبالعكس فيتناهى
ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي **شرح الوجه الخامس**
ان السلسلة المعروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية ان كانت
منقسمة بمتساويين فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة
من الخمسة وكل فرد فهو اقل من زوج بعده كالخمسة من الستة
وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو
محصور بين حاصرين هما الابتداء وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم
ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية
والفردية من خواص العدد المتناهي وقد بطل حديث الزوجية والفردية فيما
كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع كما هو
قوله السادس ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين
حاصرين فتناهى السلسلة لانها لا تزيد الا بواحد ضرورة انه اذا
لم تزد ما بين مبدأ المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الا
يجري بحكم الحدس وفيه نظر **شرح الوجه السادس** ان ما بين هذا المعلول اي المعلو
ل الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة
كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها
لا تزيد الا على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسا
فة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على الفرسخ فالمسافة لا تزيد
على فرسخ الا بجزء وهو المنتهى ان جعلنا المبدأ مرجعا على ما هو المفهوم

من قولنا شيء ما بين الجنسين الى الاسفل والاجزاء بين وصلح الدليل للنظر
واثبات المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه ربما قدح فيه على المقدمة
الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه يلزم ذلك لو كان من مراتب ما بين الجزء والحد انتها
وان زيد منه وقد تبين الالزام بان المتناهي من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا
وهو غاية الضعف لانه اعادة الدعوى بل هو ابعد منها والمنع لان المتناهي
من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه ظاهر وان يتم لو كانت
عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن هنا يذهب الوهم الى
ان هذا الاشتراك لثبوت الحكم اعني المتناهي للكل على ثبوته للاجزاء وهو
باطل **قوله السابع** عدة الوجه السلسلة اما مساوية لعدة احادها او
اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيشتمل الاحاد على جملة بقدر عدة الاول
واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضا تناهى
عدة الوجوه ضرورة وجود منقطع يكون مبدأ الزائد وح تتناهى
السلسلة لتناهي جملة متناهية الاعداد والاحاد وان كانت من الجانب
الغير المتناهي وقعت الثانية متناهية ما بين الطرفين وهذا عن الوجوه
والسلسلة ضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت
في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه **قوله الوجه السابع** انه لو وجد
سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او من المعلولات او
غيرها مجتمعة او متعاقبة وقطعي كل محالة تشتمل على الوف بعدة الاوجه الموجودة
فيها اما ان تكون متساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان
عدة الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان كل الف
من الاحاد واحدا متى تكون عدة مائة الف واما ان تكون اقل وهو ايضا باطل لان
الاحاد تشتمل جملتين احداهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليه
والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي
او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة لانه
وهو

انتها

وهو محال وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا يجعل
جانب متناهيا فيثبت التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول
فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة
والمنقطع الذي هو المفروض واذا انتهت عدة الالوف تناهت السلسلة
لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتناهية في تلك العدة من الالوف والمتناهي
في الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني
فلان الجملة تكون في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرفي السلسلة وهذا عدة الالوف وهي اضعاف هذه الالوف ينتج مائة
هي بقدر الزائد على عدة الالوف تسع مائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم
تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها
عددا واحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المقدمة القائلة
بان هذا اما مساو او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
وان اريد بالتساوي مجرداه تقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم
استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى
وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو
سلم فنمنع كون الاقل منقطعا بان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها
الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه ايضا وكذا عدة الوجوه او تا
الثانية بلا ذلك
نها وعشراتها ومئاتها المحتملين وانقطاع الاحد
قوله المبحث السابع المادة للصورة محلوفا بل وما هو الصورة لها
ما هو جزء ما هو لا تقوم المادة بصورتين في درجة اما ان تتعدد فظاهر
واما اجتماعا فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين
كالصورة الجسمية والنوعية **شرح** لما كانت الجزئية معتبرة في مفهوم المادة
والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منها واما
باعتبار كل منهما الى الاخر فالمادة محلوفا بل وما هو الصورة والصورة حينئذ

باعلها بمعنى ان حيطان وجود المادة عن الفاعل فيكون بالغاية من الصورة
ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لما من المادة ان الحا
ج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا تكون من حيث هي تلك الصورة ضرورة
تعاقبها عليها مع انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون
واحدة بالعدد فلا يصح ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد واما يجعل
بجعل المادة جزءا فاعلا للصورة بناء على احتياج الصورة اليها بما تقدم وعن لم
من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لم احتاجت الصورة الى المادة
امتنع كونها جزءا من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة
يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة
المطلقة ومن حيث هو فاعل لتشخصه فلا دور وكذا تقوم المادة بصورتين
بدرجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما لها بمثل كما ذكر
تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخر واما بطريق الاجتماع
فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم
المادة بصورتين بدرجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى
انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية ثم
بيمتنع استغناء المادة اليها في الدرجة الثانية قوله وقد يقال الصورة لكل
هيئة يصير بها الشيء بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم
وتشبيه ان يكون مثل الشيخ والسرير هذا التفسير اذ الصانع لم يحدث فيه
جوهرا بل ما هيئة وكذا يرد الاعتراض بان الهيئة السريرية ليست ما يجب
معها الشيء بالفعل الجسم واجاب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السريرية مثلا توجب ذلك الشيء بعد
مادته الشخصية يشعر بان الصورة ههنا بالمعنى الشامل على ان الشيء
مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة
شرح قوله يقال لكل من الصورة والمادة بما رابطه يستعمل لمعنى

ما

ما سبق والصورة للهيئة الحاصلة في امر ما بالذات ومن حيث الذات او بحسب
الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وهذا الاعتبار بجميع
اطوفه كل منهما الى الاخر والظاهر ان الحكم في الصورة والمادة في المركبات الصنا
عية مثل الشيخ والسرير وانما يكون بهذا المعنى لما ان الهيئة التي احدثها
النجار وسموها الصورة السريرية انما هو عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال
فيها وكذا صورة الشيخ والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير
تعلم الصورية ان الهيئة الشيخية ضرورة الشيخ وليست مما يجب معها
الشيء بالفعل اذ قد يكون من خشب او مح وكذا شيخ وقد اجاب
الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة توجب
المركب بل ان الصورة الشخصية الشيخية مثلا توجب ذلك الشيخ مع
مادته الشخصية بانها لا توجب بان فيه تكون بعضها مادة لشيء اخر والصو
رة الحاصلة للحديد بسبب تعينها الصورة الحالية في الحديد بل بنوعها
وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الذي يجب المركب
معه بالفعل وكذا يستقيم لا اذا جعلنا الشيخ مثلا اسم للمركب من الذي
هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وجوده
مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل قوله واما غاية الشيء فان يكون
علة له من حيث احتياج العلة المفتقر عليها الى تصور الغاية ولهذا قالوا
انها بماهيتها علة لعلية الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله وانها
بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول نعم قد يطلق الغاية على ما
ينتهي اليه الفعل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا
الطبيعيات ولا اتفاقيات غايات وجعلوا الغاية العائقة وهي ما لا
يكون تادي السبب اليه دائما ولا اكثريا شرح يريد بيان علته الغائية دفعا
لما يستشعر من كون المتاخر عن الشيء علة له ان ذلك انما يفتقر في وجوده
العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه لا يحتاج الى علته الفاعلية

وهي بين كونها علة يحتاج الى تصور الغاية ضرورة او الفاعل ما لم يتصور غايته
لا يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة لعلية
الفاعلية الفاعل وتابعة بعينها اي هويتها الخارجية معلول الفاعل لمعلوله الذي
الذي هو ما له الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد
الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة
وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل **فان قيل**
الغاية قد تكون معلولا بل قد لا يقال في الواجب تعالى غاية الغاية وقد لا يكون
مقصود الفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البير وقد لا يكون
للفاعل الذي هو غاية لفعله قصد واختيار كغاية الحركات الطبيعية اذ
مثل الوصول الى الارض في هبوط الحجر **قلنا** قد تطلق الغاية على ما ينتهي
اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والا
سباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان تاديه دائما
او اكثريا غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بيرا فوجد كنزا **و** تحقيقه ان
العلة قد تتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها فبدون [illegible]
معها جميعا النادرا فبدون تلك الشرائط علة اتفاقية فاذا اتفق حصول الشرائط
به معها وترتب المعلول عليها لا محالة يسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة
الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع
الشرائط غاية ذاتية **قوله تنبيه** ان كان الموجد عندنا هو الله
تعالى وحده كان معنى العلة في المتكلمين ما جرت العادة بخلق الشيء
عقيبه **ش** الى اخره لما تم الكلام السابق في العلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالا
نقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولة لامر
اخر وكونها متناهية لا تتسلسل الى غير نهاية انما هو على راي من يجعل بعض
الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المتكلمين واما على راي اهل
باستناد الكائنات الى الله تعالى ابتداء فالعلية المعطية للشيء مجرى العادة

بان

بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيبه ذلك الشيء بحيث يتبادر الى العقل انه
موجود موقوفا على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير
فيه فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء وهو عقيب مماستها وعلة الري
لا يكون علة شرب الخمر وان وجد عقيبه انتهى المقصد الثاني وتم

تم بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه وصلى الله
على سيدنا محمد خاتم النبيين وامام
المرسلين وسلم ولا حول ولا
قوة الا بالله
العلي
العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم :. صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

المقصد الثالث في الأعراض
وفيه فصول الفصل الأول في المباحث الكلية
وفيه خمسة المبحث الأول

الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته وإلا
فحادث وهو إما متحيز بالذات وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض أو لا ولم يثبت وجود
الجواهر المجردة وإن لم يتم دليل امتناعها والعرض إما مختص بالحي وهو الحيوة
وما يتبعها من الإدراكات وغيرها أو غير مختص وهي الأكوان والمحسوسات
وعند الحكماء الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته فهو الواجب وإلا
فالممكن وهو إن استغنى عن الموضوع أي محله المقوم فجوهر وإلا فعرض والصورة
الجوهرية إنما تفتقر إلى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده
في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان ثم فصول
خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الحدي أما
عند المتكلمين فالموجود إن لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وإن كان مسبوقا فحادث
والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية كما سيجيء من حدوث العالم والحادث
إما متحيز بالذات وهو الجوهر وإما ما لا يكون متحيزا أو لا حالا في المتحيز فلم يعرف
في انقسام الموجود لأنه لم يثبت وجوده كما سيأتي من ضعف أدلته وربما
يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشارك الباري في التجرد ويحتاج إلى ما به
الامتياز فيتركب وضعفه ظاهر لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يو
جب التركيب والعرض إما أن يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقد
رة والإرادة والكلام والإدراكات أعني الإحساس بالحواس الظاهرة
والباطنة وإما أن لا يكون مختصا وهي الأكوان والمحسوسات بإحدى الحواس
الأربع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الأول وهو

الحصول

وفي باقي الأعراض النسبية ومعظم الأحكام فقطا على مدة الكثيرة في مباحثه أمثالا

الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات بالسمع والبصر أو الشم أو الذوق أو اللمس
على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الأكوان في المبصرات وأما عند الحكماء
فالموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء
أصلا فهو الواجب وإلا فالممكن والممكن إن استغنى في وجوده عن الموضوع فجوهر
وإلا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف
الجوهر دون العرض لأنها وإن افتقرت إلى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فإن
المحل أعم من الموضوع كما أن الحال أعم من العرض نعم إنه خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث قيد الوجود بالممكن كما هو الأولى لأنه إذا لم يقيد شمل موجودا لا في موضوع
وإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود
زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه هو وجوده في
محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا ووجود الجسم في المكان
فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان
آخر وتحقيق ذلك أن كلا فإنه موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجا
ورة بل بحيث لا يكون بينهما تمايز في الوضع ويجعل الثاني صفة الأول كما
أن السواد للجسم فيسمى ملونا والموجود الأول حالا والثاني محلا
والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها
مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قوله وأجناس
الأعراض عند الأكثر تسعة وقد اعترف ابن سينا بأنه لا دليل يثبت بأنها
ليست أقل ولا أكثر وأن كلما ذكر في بيان ذلك تكلف ثم أجناس الأعراض عند
الأكثر تسعة الكم والكيف والأين والمتى والوضع والملك والإضافة
وأن يفعل وأن ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بأنه لا يفي
لإثبات كونها ليست أقل أو أكثر وأن كلما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن
ضعف ووهن وإذا كان هذا الكلام لابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف
من أنه احتج على الحصر بأن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم وإلا فإن لم

يقتضي النسبة لذاته والكيف وان اقتضاها بالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض
وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا قائما بغيره فان يتعين او فان بقي فعل
بانتفاله فالملك او لا وهو الماتى وانما نسبة بالنظاف واما الكيف والنسبة اليه اما
يحصل منه غيره بان يفعل او يحصل هو من غيره بان ينفعل وان كان جوهرا فهو بين ينحصر
النسبة له والكيف لا العارض يقول الى النسبة الى العرض وينفرج بها لاشي هنا
ثم اعتراضه بان التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير الكلام
زمنه وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع
الى الاستقراء من اول الامر لطرح مؤونة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه ان اراد
الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء وبعلل الانتشار فلا بأس قوله
وزعموا ان اجناس عالية عشرتها الجوهر وينبني على ان لكل منها جسم وما
تحته اجناس وبان الموجود ينقسم الجوهر والعرض وان العرض له اعراض وان
النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة
وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الملاحق وقيل ان ينفعل بقي
الاينية نثر ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة
هو الاعراض التسعة والجوهر ويثبتونها بالمقولات العشر ومبنى ذلك
على ان لكل جنس تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الا وليه اجناس لا
انواع وان ينقسم الموجود ينقسم الجوهر والعرض وان العرض ينقسم الاعراض
التسعة وان النسبة لا اقساما منها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى بيان
فان المعنى من الجوهر ذات الشي وحقيقته فيكون ذاتيا تحته والعرض فانه
معناه ما يعرض للموضوع وعرض الشي للشي وانما يكون بعد تحقق
حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا فيها من
الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وان النسبة للنسبيات
السبع مادتها يعنون بها مالا فالنسبة بذواتها سوى الاطراف فانها
نسبة متكررة من مباني الكلام بعد النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا

فهي

لها انا ان مقولة بالتشكيك وبما امكن تعقل شي مع الجواهر والاعراض
مع الشك في وجوده وبما امتنع اتصافه بالوجود الا بسبب لحصوله الا للنسان
ولونية السواد وتعريفها بالموجود في موضوع راسم بالملازم لا مرسوم ذلك
فليس الملازم هو الوجود حتى يكون الجوهر شكلا موجودا البتة لان معناه
انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم وهذا مع ما فيه من
ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام
المطلوب لجواز ان يكون للكل او لبعض منها ذاتي مشترك هو الجسم ولا معنى
لسوى الاستقراء اوذ هب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم
والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة
وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة وان تصور يعني لذاته عن الزمان فانه لا
يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف
على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة من مقولة ان ينفعل وقيل من
مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغيير المتدرج وعليه ما لا تابع الرازي واما
الحركة في الكم او الكيف او الوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف او
الوضع فبعضهم كونها ليست اقل ولا اكثر وان ما ذكر في بيان ذلك تكلف نثر
اجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والمتى والاين والوضع
والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا
بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان ما ذكر في بيان ذلك تكلف
لا يخلو عن ضعف ورد اذا كان هذا الكلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في
المواقف من ان ينفعل ان انه يشكل بان الحركة موجودة ربما يدعى كونها من
محسوسات وان ينفعل اعتبارية ومن هنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن
المقولات قوله واما مثل الوحدة والنقطة فقيل عدمية كالجهل والعمى
وقيل من الكيف وقيل انا رضينا ان كم لم يثبت جنسيتها والحصر لانه هو د

كالاعتبارات العقلية ش لما حصروا المقولات في العشر المذكورة نقض بعضهم
بأشياء من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لم يخرج عنها بل يكون
غير مندرجة أو مندرجا تحتها وورد الإشكال بالوحدة والنقطة فأجيب
بوجوه أحدها أنها من الأمور العامة كالعمى والجهل والحصر إنما هو
للأمور الوجودية واعترض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية
لكونها ذات وضع على ما مر فإنها من مقولة الكيف لأنها عرض
لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا الحد صادق عليها واعترض بأنهم حصروا
الكيف في أقسام أربعة هي خارجة عنها فانتفى هذا الانحصار أنهما خارجتان عن
المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية
لجميع ما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه
العشرة وهو لا ينافي وجود شيء لا يكون مندرجا تحتها أو لا مندرجا
تحت جنس عال والإشكال إنما يرد لو ثبت كون الوحدة والنقطة مندرجتين
عاليا تحت جنس وبهذا يندفع ما قال الإمام لا يتم الجواب من
إقامة البرهان على أنهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قوله وكذا
الوجود والوجوب والإمكان وهو كذلك هو ولا عرض ش يعني أنها خارجة عن
المقولات العشر أما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو كذلك هو ولا عرض لأن
من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء
بدون الوجود وأما مثل الوجوب والإمكان فإنه ليس بكيف لما فيه من معنى
النسبة ولا من غيره وهو كذلك هو ومع ذلك لا يقدح في الحصر لأنها
بمحض اعتبارات عقلية وهذا ما قال ابن سينا والشيخ أبو المعاني المعقولة
التي هي أعم من هذه المقولات ولا زيادة لكثير الماهيات بالوجود والو-
جوب والإمكان والمعاني التي هي مبادئ وهي وجدانية بعض الماهيات
كالوحدة والنقطة والآن إنما هي أنواع حقيقية غير مندرجة تحت
جنس فلا يخرج بها ذلك عن الحصر فإن قيل الحصر إنما هو للحقائق لأنها

الخارجية

الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة إلى ما ذكرتم قلت أكثر من
المقولات ليست أعيانا خارجية بل أمور ذهنية وأن يفعل وأن ينفعل قوله وأما
صفات الباري فالكلام فيها كما يثبتونها وحركة فيجعل المخصوص الجوهر
والعرض الممكن الحادث ش يعني أنها لا تقدح في الحصر وإن كانت
ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر إجماعا وأما عند الفلاسفة
فإنهم لا يثبتونها وأما عندنا فلأن المقسم إنما الجوهر والعرض هو
الحادث والصفات قديمة غاية الأمر أنه يلزمها فيرد ليس بواجب لذاته و
لا جوهر ولا عرض ولا إشكال قوله المبحث الثاني الضرورة قاضية
أن العرض لا يقوم بنفسه وتجويز إرادة عرضية في محل مكابرة وبأنه
لا يقوم بالشيئين محل وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع المثلين
ووجود الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير الشيئين فما هو كالمنبهة
وتنبيه على مكان الضرورة وجوز بعض القدماء وزعم منهم أن مثال القرب
والجوار من الصفات المتماثلة قائم بالطرفين ورد بأن ههنا عرضين يقوم
كل منهما بطرف كما في الأبوة والبنوة في المتضايفات المختلفة وأبو هاشم
زعم منه أن التأليف أجزاء الجسم بسبب تعدد أبعادها موضوعة ثبوتية تقوم
بجزئين لا يوجد ضرورة ولا بالأكثر وإلا لا يعني عن انعدام جزء وبقاء جزئين
ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف التي بين الشكلية وأما مثل
وجه العشر وتثليث المثلث وحياة النبيه فقيام زيد وليس محل النزاع لا
وكأنه مراده في هاشم ش قد يكون في الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان
فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على
مكان الضرورة أو يفسر بيان اللمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد
فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه
القائم بمحل آخر إلا أنه ربما يثبت بأن التشخص العرضي إنما هو بالمحل بمعنى
أن محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين على معلول واحد

هو شخص ذلك العرض وتنبه عليه بان حصول ذلك العرض الواحد في محلين
كحصول الجسم في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو
جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير الذي
القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة و
قد يكون مثل هذا مما لا يحتاج الى التنبيه ايضا فامتناع قيام العرض بنفسه
والقول بذلك نقل عن ابي الهذيل بان الله تعالى مريد بارادة عرضية لا في محل
في محل يكون مخالفة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولذا جوزه بعض القدماء
من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة
بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتكررة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة
فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم
بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تما
ثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من الاشتراك في النوع الاشتراك في الشخص وهذا
بخلاف الاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذلك
في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض
قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء
كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين اخرين اما الاول
فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لامر رابط وليس الا التاليف لانه
لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما غيره ولا يكون عدميا لانه
ثبوتي فانه يشعر بشيء ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون سببه امر بارادة الفاعل
المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين لما كان تشكل لا نعدم بانعدام
احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
باطل بالضرورة بقاء التاليف القائم بالشكل ثم لا يجوز ان يتقدم ذلك لوجه
هذا اعني قيام العرض الواحد بالكثير فانه [illegible] بالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة الحاصلة في المثلث والجمع

ببنيه

ببنيه منجزية الى اعضاء والقيام بمجموع زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض
الواحد قائما بمجموع يشترط فيه اجتماع محال او اجزاء الذي مع هذه الصورة ولها
هذا ان مراد ابي هاشم ان التاليف بهذا المعنى الا انه لا يجوز القيام بما فوق الاثنين
لما ذكرنا من انعدام لزوم التاليف عند انعدام احد الاجزاء من الاجتماع ولانه
لا يعقل انقطاع بقاء التاليف دون زوال تاليف ومحو اخر قوله
المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال لما ان وجوده في نفسه
هو وجوده في محله بانهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها من المنزل
في المجاور واختصاص بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول
في حيز اخر الثاني ان تشخصه ليس بماهيته والا انحصر في شخص ولا بجزئيه
والا لدار ولا بمنفصل لما ان نسبته الى الكل على السواء ولا هو لا بد ان يتصلها
تتقدم التشخص بل لمحله فلا يبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة
سبب في المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم
فلا يوجد ورد بانه المعين تعينا ما كالجسم نحو الجسم ما يستغني الرابع
انه حال الانتقال اما في محل او في المنتقل اليه او عنه فيستقر او في ثالث فيعود
الكلام ورد بالنقض بانتقال الجواهر بانه في بعض من الاول وبعض من الثاني
شرح اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى اخر لما سنبين
من ان قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون معنى
زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه بما يوجد فيه مجاور ذلك من الحرارة
او المشمومة من النار الجسد او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه
بايجاد الفاعل المختار وحصول الاستعداد للمحال التي الاضافة عليه من
المبدا عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب
وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه لا
تتعالى من خواص الجواهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات ينتقل ضرورة اه

الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في اخر بمعنى
الحركة لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن
الحصول في حيز بعد الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض
فعبارة عن الحصول في موضع بعد الحصول في موضع اخر ولا نسلم انه من خواص
التحيز الثاني وهو للبحث ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته
والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور ولا للمحل لان الحال في الشيء متاخر
عنه محتاج اليه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا
لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فاختصاصه بهذا التشخص
دون غيره ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا
لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي
وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس
بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان تكون تشخص العرض علة
فان قيل يجوز ان يكون الامر مادة في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص
تلك الامور فيرجع ذلك الامر الى المحل فيلزم الدور او التسلسل واما اذا
كان تشخصه علة امتنع بقاؤه بالتشخص بعد انتقاله من ذلك المحل ورده
بانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان تكون له نسبة
خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث
ان العرض يحتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير
معين وهو غير موجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود
محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه
وهو المطلوب ورد بانه المعين بعينه ما تشتوا فان هذا وذا اذا كان الجسم
يحتاج الى حيز كلي ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان
المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه لا
ما

مبهما غير موجود والمرجع لقولهم انه محل غير معين بعينه لا يشترط له ...
التنقيش ولا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال
اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار
وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل اخر ضرورة امتناع كون العرض
لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض
بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حال الانتقال اما ان يكون في الحيز
المنتقل عنه والمنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم
فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض
من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا ينتهي
او ينتهي الى جزء لا يتجزى غايته الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون
في الجوهر الفرد قوله البحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض لان
معنى التبعية في التحيز لا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالاخرة
من جوهر فليس قيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بانا نمنع
ان القيام لا ينحصر في التبعية فقد يكون في غير المتحيز وقد يكون العرض نعتا لعرض
اخر لا لجوهر كسرعة الحركة ومنه نسبة السطح والاستقامة
الخط جواز انه صفة ومثله النقطة قائمة بالخط والخط
بالسطح ومنهم من ذهب الى ما نقل ومن الاعراض موجودها ان ذلك
والمتكلمون على ان بعض هذه العبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها
وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطا قوله شرح جمهور المتكلمين
على انه يمتنع قيام العرض بالعرض فتمسكوا بوجهين الاول ان معنى
قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز بمعنى ان العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كونه ... فتعالى عن التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر
ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه

وبتميز قيام بعض الاعراض بالبعض يتيسر اولى من قيام الكل بذات الجوهر بل هذا
اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل يحتاج الى
الجوهر بحاله وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان
معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء
بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا
الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز كما في صفات الله
تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فلا يلزم ان
يختص بالتحيز ولا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه
الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين
الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء. وما
السرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان النعوت
منعوتة بجريان الاعراض التي تلك لا الجسم فلذا جوزت الفلاسفة
قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح
بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن الفلاسفة
من يجوز قيام العرض بالعرض مع انه يجب بذلك وينادي بالبطلان حتى
زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده
يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط
والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سبق ومثل
الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم.
وبان السرعة والبطء ليسا عارضين زائدين على الحركة فان نفس الحركة امر
ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبار انها تسمى سريعة او بطيئة
ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة لا
والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من
اعتبارات العقل معان للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع

المسافة

المسافة المعينة بزمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو
الحركة وآخر هو السرعة والبطء. واما الوحدة والوجود فقد سبق انهما من
الامور الاعتبارية عقلية بل عدمية وان الموجود في الخارج نفس الماهية او من
الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعلها من
قبيل الاعراض مما لا ينبغي ان يقول به المحصل بل من شان يفتقر
في التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل **قوله المبحث الخامس** ذهب
كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض والظاهر انهم لا يريدون استحالة بقائه
ماخوذة من مفهوم هذا الاسم لا العارض ونحوه ولانه لو بقي لما بقيا
بمحله فيلزم بزواله ويتصف بسائر صفاته واما بقيا. اذ فيلزم بقاؤه مع
فناء المحل وضعفها ظاهر والمعتمد وجهين الاول انه لو كان باقيا لزم
قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثاني لو بقي
لامتنع زواله لانه لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرطه
فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان انتفاء المحال باحد الضدين مشروط
بانتفاء الآخر على ان زوال المنافي بالطاري ليس اولى من العكس لان الدفع
اهون من الرفع او بفاعل فيقتضي اثرا والنفي المحض لا يصلح وردا اولا
بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله فيه عرض الفناء او لا
يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلا للعروض وثانيا بالقلب
اذ لم يبق يفنى لانه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان يقتضي
ذاته العدم في بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التعاقب
الى ان ينتهي الى ما لا يخلقه الله فيزول العرض وان يكون طريان الضد
والانتفاء الآخر معا من غير دخول كل من اجزاء العلة في حيز الآخر وخروج
الآخر عنه وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية وان يكون
العدم الحادث اثرا للفاعل ولو سلم فليس معنى انه لا يفعله لا يفنى

انه سيعدم عدمه ثم ذهب كثير من المتكلمين الى ان العرض لا يبقى زمانين بل
كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الكل سبعة وبقاؤها اعتبار من
تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروطا بالعرض فمن ههنا احتاج في
بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هي الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر
منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق
فان العرض بمعنى الذي لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست
باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسمه لا يقوم بذاته بل
يفتقر الى محل يقومه اذ ليس معناه اللغوي مبنيا على هذا المعنى الثاني
انه لو بقي فاما ببقاء قائم به فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء
وان يتصف بصفاته من التحيز والتقوم بالذات وغيرهما لان ذلك من
توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يكون بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق
لبقائه ببقائه وكلا الوجهين غاية الضعف لان العرض في اللغة لا
يبنى على عدم الدوام بل على عدم البقاء زمانين والا فلو سلم فلا يلزم
في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر
لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء
المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان
لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لما سنحقق ان قيام
العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه
به الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا ثابتا بالثاني ومنع انتفاء اللازم
اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لكان
ممتنع زواله واللازم ظاهر البطلان ووجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء
لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب وسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده
ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من
شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه

يكون

يكون لزوال الشرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما
لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف
عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي
انما هو من الجانبين فدفع الطاري للباقي ليس اولى من دفع الثاني اياه بل الدفع
اهون من الرفع لان في الدفع قوة الاستقرار وسابقة الثبات لا يكون فيه بعد
وقع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ضرورة انه مؤثر
اثر اذ حيث لا اثر لم يكن تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والحل
والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية
والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفع بالمناقضة في تعلقها نسبت الى النظام
او في جواز زوال الطاري نسبت الى الكرامية وبعض الاشاعرة بناء على ان الاول
ضروري والثاني مبني عليه نعم يندفع عن المعتزلة بان زوال الجسم يكون
بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء وعند من لان ذات الجوهر
هو وان كان مشروطا بالعرض لان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع
تجدد الامثال من العرض بان لا يخلقه الله تعالى وبذلك يصح هذا في العرض لانه
لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض هو الفناء او الذي هو شرط البقاء فان
قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعروض قلنا مبني
على اصلهم من ثبوت المعدوم فان كان جوهرا بطل لا محل للعرض وان كان عرضا
فكذلك ما الوجود واما النقض فلان العرض لو لم يبق فناؤه الى عدمه بل
عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال الشرط او بطريان ضد او وجود
مؤثر والكل بعينه ما ذكر واما الحل فيمنع نفي مقدمات بيان ابطال المنفصلة
وذلك من وجوه احدها انا لا نسلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع
الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضى نفي
الاستمرار لا بعد البقاء فقد ذكر كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود
غاية الامر انه يترجح بعض الاوقات للزوال ويفتقر الى شرط لكنه لا يلزم تخلفه

عن تمام العلة ثانيها لا نسلم انه لو كان زواله بزوال الشرط لزم الدور والا
لتسلسل لجواز ان يكون وجود العرض شرطا لوجود اعراض تتجدد في
محالها على سبيل التبادل بان يصير كل منها بدلا عن سابقه في الشرطية الى ان
ينتهي الى عرض لا يوجد بعده عرض فيلزم زوال العرض المشروط
بزوال الشرط لزوال الشرط فيه ثالثها لا نسلم انه لو زال بطريان الضد لزم
الدور المحال او الترجيح بلا مرجح انما الدور لازم لو اريد بتوقف طريان الضد
على زوال الآخر والآخر عليه ان كلا منهما محتاج الى تحقق الآخر والى الآخر والتقدم
عليه ولو بالذات فيكون تقدم الطارئ عليه بالعلية دورا باطلا وهو ممنوع
وان اريد انه لا يجامعه ويمتنع ان يجتمع معه فالامتناع ممنوع اذ لا
دور في ذلك كجزء من اجزاء الحلقة في سير الآخر ونزوح الآخر عنده فانه لا يخفى
احدهما بدون الآخر من غير استحالة نعم يكون الطريان مبنيا عليه وهو
لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طريان الضد على المحل
ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحد
منهما على الآخر في الحكم واما الباقي فلجواز ان يكون الطارئ اقوى بحسب
الشدة فيرجح على الباقي ولا يجتمع وان تساويا في التضاد رابعها
لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل بل يعدم وهو ما حدث يفضي الى محدث والعا
عل معدوم يلزم ان يكون اثر العدم ولو سلم فمختار انه يفنى بعض انه لا
يفعل العرض الذي به البقاء فلا يبقى لا بمعنى ان يفعل عدمه قوله والحق ان بقاء
العرض في الجملة كبقاء الجسم لان الاعراض القائمة وتبنى التعويل على مجرد
الشهادة اذ الامثال المتواردة بالمشاهدة امر مستمر اي الماء المصبوب
من الانبوب شرع يريد ان امتناع بقاء الاعراض على اصل الاشاعرة وان كان مذهب
مذهبا للاشاعرة وعليه تنبني كثير من نتائج مذهبهم الا ان الحق ان
العلم ببقاء الاعراض من الالوان والاشكال بسبب الاعراض القائمة بالنفس
كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام

ى

من غير تعرض فقد ادعى ان هذا ضروري فمنه اذا الجواب كان ذلك بالاكتفاء هذا وليس
التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام
حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار لا تشاهد امرا
مستمرا باقيا كالماء المنصوب من الانبوب وبان قيامه على الجسم تشبيه بلا
جامع ويدل على انه لا جامع وجود العرض الذي هو الثاني في المحل لا عادة مع
تخلل العدم فيه ونداوة الا لانه ممنوع بغير تنبيه اعني الملازمة ووضع
الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستشهاد
لما بانه لولا ذلك لبطل الموت والحياة بناء على ان الحياة عبارة عن استمرار وجود
الحيوان والموت عبارة عن زوالها لجواز ان تكون الحياة تجدد الامثال على
الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل الثاني في الكم وفيه مبا
حث المبحث الاول في احكامه الكلية منها ان خواصه قبول القسمة لذاته
وهو بان يوجد فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور او فرضا بان يتعين
ومنها قبول المساواة واللامساواة وهي من عوارض الاول عند الامام ومنها
الاشتمال على الابعاد وزعم الامام انه الصالح للتعريف اذ المساواة التعاقب
في الحكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل لا ينعكس وكانه اخذ القبول مناسبا
للحصول ولذا قال الاولى ان نأخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه اخذ
القسمة الانفكاكية بياض باطه
لا يكون لا جزاء له منفصلة وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام الفعلي
عرضي شرح الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث لانه لا احكام الكلية
والمتصل والمنفصل من الاحكام الكلية بيان خواصه وهي ثلاثة الاولى قبول الكم
القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة
والقسمة تطلق على الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى

العقلية بأن ينقطع وينفصل بالفعل أي يحصل له هويتان بعد أن كانت هوية واحدة
والجمهور عرّفوه بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
الوهمية كما سيجيء · الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى أنه إذا نسب
إلى كم آخر فإما أن يكون مساويا له أو زائدا أو ناقصا وهذه الخاصة فرع الأولى
لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية لزم من نسبته إلى كم آخر أن يكون
عدد أجزائهما على التساوي أو على التفاوت · وقال الإمام إن قبول الانقسام
فقط يلزم الكم بسبب الخاصة الأولى لأنه لما كانت الأقسام يقدر بعضها ببعض
في غير لزوم المساواة ويجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته
وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل
الآخر مع الزيادة فلزم أن يقبل القسمة في فرض الشيء غير شيء · الثالثة
اشتماله على أمر يعده أو يفنيه بالإسقاط عنه مرارا إما بالفعل في الكم المنفصل
فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات وإما بالقوة في المتصل فإن السنة
تعد بالشهور والشهور بالأيام والأيام بالساعات وكذلك الذراع يعد
بالقبضة والقبضة بالأصابع والأصابع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات و
ذكر الإمام أن هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم لأن الأولى والثانية المساواة
لا تعرف إلا بالكم لأن التفاوت في الكمية فيكون تعريف الكم بهما دورا لأن يقال إن المتسا
وات والمساواة ما لا تحد إلا بالكم لكن مع المعرفة في إمكانه لا يقال الكم
لعقل يقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لأن قبول
القسمة في عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وأورد
أنه مبني ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله في غير حصوله
بالفعل ولا يتأتى أن الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل وأما إذا أريد بالقبول
المحل [illegible] إمكان [illegible] شيء غير شيء [illegible] المتصل
والمنفصل

والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة في عوارض المتصل دون المنفصل
لأنه إذا أخذ القبول بالمعنى الأخص لم يشمل · وأما ما وقع في المواقف في أنه أخذ
القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لأن الإمام قد صرح في هذا الموضع بأن
القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار إذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران لأن المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام ولا يلزم
في حصول الانقسام أن يستعد له فيبقى المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة تهيئ الجسم للشكل الطبيعي ولا يبقى معه · قوله والكم
المتصل يحده بأن يكون غير قار وهو الزمان والقار هو المقدار فخط إن قبل القسمة في جهة
فقط وسطح إن قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي إن قبلها في الجهات
شرح في أحكام الكم انقسامه إلى المتصل والمنفصل · المتصل إلى أقسامه فالكم إما
أن يكون لأجزائه المفروضة حد مشترك الثاني المنفصل وهو العدد لأنه ليس
إلا كثرة مجتمعة مما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره
إنما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون أجزائه معروضا للوحدة فالقول
الذي يتوهم أنه كم منفصل على ما سيتحقق بحث الحروف والأول المتصل وهو
إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أولا الثاني الزمان والأول
المقدار وهو إن يقبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وإن قبلها في
جهتين فقط فسطح وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد
لا يحتمل إلا تجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة وأمكن أن تعا
رضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا
يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة
في الجهات متناهية في السطح الواحد المحيط أو السطوح لها باعتبار كل
جهة امتداد لازم في العلة وغير لازم في الشمعة فكذا في السطوح
لا يلزم في جوهر متميز هو الجسم الطبيعي وكمية قابلة به سارية فيه هو

الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونها منتهى بين السطوح او جوانب السطح انوا
حد الجسم وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت
سمكا والكم اما متصل ان كان لاجزائه المفروضة حد مشترك كالخط تتلاقى على نقطة مشتركة
والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك والزمان اذا اعتبر
انقسامه متوهما فيه هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل كعدد
الخمسة فانها اذا قسمت على اثنين وثلاثة لم يكن هنالك حد مشترك وان عين
واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج
الخمسة صارت ستة قوله ويختص بامكان ان يؤخذ بشرط لا شيء وان
اشتركت في امكان ان لا يؤخذ بشرط شيء ش يعني ان الجسم التعليمي
يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجوده لا
في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح
بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق لانه حد
الجسم من جهة الطول فيكون التخيل منتهيا لا سطحا او خطا هذا خلف وتشترك
الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة
تحتي غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما
تعليميا وينتهي بالسطح واذا تخيلنا من غير التفات الى شيء من السطوح
وغيرها كان خطا تعليميا قوله والكم منه ذاتي لا يقبل التضاد ولا الاشتداد
ومنه عرضي وهو المحل للذاتي او الحال فيه او في محله او المتعلق به كما في اتصاف
القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار آثارها ش قد يقال الكم لا يقبل القسمة
فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبول القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد
والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة في
الجسم او حالا فيه كالنقطة او في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي
تتصف بالتناهي واللاتناهي والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف

اذ

اذ لا يقال عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة
والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان
لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بين الازدياد
والاشتداد ان الفرد اذا كثر والخط اذا ازداد يمكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع
الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا كان اشتد
السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل
في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولا يكون كل
منهما قابلا للآخر او مقبولا له قوله ولا تنافي بين الذاتي والعرضي فان الزمان
كم غير قار بالذات ومقدار الحركة المنطبقة على المسافة ولا يبعد انقسامه
فيسمى من العرضي فان الحركة يعرض لها التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت
قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطءا لانطباقها على
الزمان وقد يعرض المنفصل المتصل كساعات النهار وقبضات الذراع ش
يعني ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات
كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي مقدار وقد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على
وجهين او اكثر كوجوه العرضية في الحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها
حالة في محل الكم اعني الجسم المتصل ولهذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة
بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة
على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة
الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على
الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء فان
المسافة المعينة في زمان اقصر منه في زمان اطول وقد يعرض الكم المنفصل
للكم المتصل قارا او غير قار كما يقال لهذا اليوم عشر ساعات ولهذا
الذراع ست قبضات قوله والمقدار قد يوجد مع الطاقة والبسيط

الطول والعرض والعمق قوله يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفسها
الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة   البعد المفروض ثانيا
اولا بالطول الخط الممتد اولا او البعد الماخوذ في   قدمه او الجوانب الخ
نيه او في مركزه الكرم الى محيطها او بالعرض   المفروض ثانيا او اقصر
البعدين او البعد الاخذ في ما بين الجهتين اليمين والشمال وبالعمق البعد المفروض ثالثا او
المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او ما بين ظهر الحيوان وبطنه
وحينئذ لا تكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الكم
متصل وكم يقال هذا الخط طويل ولا يقال هذا الجسم طويل وهذا السطح عريض ولا
يقال عريض قوله وانكر المتكلمون وجود العرض لا مر وجعلوا المقادير جواهر
مجتمعة على انحاء مختلفة وامورا عرضية لكونها انقطاعات ورد الاول بانه مقابلات
لها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والا
والخط على الكرة على الحركة او القطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان
المتنزل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والانتشا
ر انها بنفسها قوله فقد اشتهر خلاف المتكلمين في وجود الكميات على الا
طلاق واما العدد فلانه من باب الوحدة والكثرة ولانه مبني على نفي الوجود
الذهني والا فالقائلون به يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبا
رات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم عندنا
مؤلف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التمام دون الانفصال الذي ابطل بالمقاطع والمقا
طع والمجتمع في ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول
وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الا
جزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية فان
السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والنقطة للخط ومن ثمة
للجسم التعليمي ولو ثبت فانما هي من العدميات واجيب الخ. على
كون المقادير اعراضا جواهر لتلك الاجزاء الا ينتظم اما اجابوا بانها تتبدل

مع

مع بقاء الجسم بعينه فالشمعة المعينة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد ولا خط فيه
وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد
طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تحقيقه فبان ثبوت السطح للجسم يتو
قف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي
يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء وبان تناهي الابعاد ولو كان السطح من
اجزاء الجسم لكان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية
المستديرة لتحدث نقطتان الخ
وبينهما خط هو
المحور على محيطها منطقة هي اعظم   ويتوقف على قطعها ليحدث
سطح مستدير له حد هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته
للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجو
دية بانها ذوات اوضاع بمعنى انها قابلة للاشارة الحسية بانها هنا ولا اشارة الى
العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح
وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الا في جهة
جهة ما يعني نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه ولهذا القدر لا يقتضي
عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجود مشروطا بالعدمي ومتصفا به
واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة
بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد ينتشر ويطرأ عليها الاجتماع والافتراق وهيئات مخصو
صة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير
اجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي
الجزء الذي لا يتجزى وما ذكرتم من توقف السطح والخط على امر خارج عن
الجسم وما يتوقف عليه الجسم فيلزم كونها عرضين فراجع الى ما ذكرنا انه
حقيقتها عندنا الجواهر المفردة لا على وضع وترتيب مخصوص فان يتر
تب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على
الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكرتم من كونها ذوات اوضاع لم

بعضها بالاشارة انما هي الى بعض الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنها
يات الاعلام والانقطاعات بمعنى انه ينتهي بعض تلك الجواهر الى جواهر اخر قوله
المبحث الثاني الزمان الذي انكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم
بعض اجزائه بالضرورة وليس كذلك بالذي كان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم
الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا و
جود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجزاء الذي كان في
الوجود وحينئذ يلزم بالنسبة الى ثبات المتشكلين لوجود الجزء الذي لا يتجزى وقد
وهذا الجواب الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدا
الى المنتهى ولا يجب في الذي كان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الان
ورد بانا لا نسلم انهما لا وجود لهما مطلقا بل في الحال وعلى التنزل فان قيل
ولا للماضي في الماضي والمستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق
اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود ونفي الاخص
فلا يستلزم نفي الاعم فان قيل اذا انحصر العام في امور كل منها
معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من
الازل والابد في الماضي او المستقبل او الحال او الكل محال اجيب بمنع الانحصار
فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة والاشياء لا محالة يكون
زمانيا كالحركة نعم يتم الانحصار الذي كان في الثلاثة في الماضي والمستقبل لكن
وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان ثم اسبغ المتكلمون على
يوميه الاول انه لو وجد الذي كان لكان بعض اجزائه متقدما على البعض
للقطع بانه ليس امرا قارا بالذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الان كائنا
يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد
جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم هاهنا وامكانه
في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب
بان تقدم بعض اجزاء الذي كان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود

مَعلوم

معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهومهما من
غير احتياج الى عارض وان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وانا نشترط
كونه بين المتقدم والمتاخر في زمان فلا محذور لانحصار اقسام التقدم في الخمسة
بل التقدم فيه بين اجزاء الذي كان قسم سادس بناسب ان يسمى التقدم بالذات
الثاني ان الذي كان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو
ظاهر ولا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع
اجزاء الذي كان في الوجود او غير منقسم وننقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير
حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الذي كان من الانات المتتالية وهو منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما واستدلالا بادلة النفي. فان قيل
لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للما
ضي منها والمستقبل ووجود الحاضر يعرف انقسامه يستلزم الجزء الذي
لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الا اذا
كان المتكلمون يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى وكان استدلالا بان الموجود
من الحركة هو الحصول في الوسط على انه امر ان والمسافة وهو ليس بمتجز
الى الماضي والمستقبل والحاضر فيناقض ما انفرد به المذكور لجعله الذي كان
وانه لم ينقسم لذاته وليس مما هو من المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث
يوم الطوفان ليس حادثا الان وصحيح هذا زيادة تحقيق بحث الحركة واجيب
عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان
نعم ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد
الكون بل غايته الا انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود
في الحال ولا في المستقبل وفيه ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما
فيلزم امتناع اجزاء الذي كان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام

في المستقبل بان الوجود في واحد من الازمنة اخص من مطلق الوجود الاعم لا يستلزم
كذب الاعم فان قيل الموجود عام تنحصر اقسامه في ان يكون موجودا في الماضي
او في المستقبل او في الحال لان العام اذا انحصر في اقسام معدودة فكل منها معدوم كان
معدوما ضرورة انه لا يوجد العام الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في
الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان
فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة بالزمان فلا يكذب
الجزئية بانها لا تكون الا في زمان بل هذه افعال ما سبيناه ان عدم تناهي الحركات
الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امرا موجودا متصفة بالا
نهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي او المستقبل او الحال بل
في الاول وليس لان الحال ليس فيه بل هو مشترك بين الماضي والمستقبل
ويجوز ان يكون منها موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة
فلا يلزم امتناع ذلك من ... فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع
اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع على معناه
المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا
جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن
الحل انما يستدل قوله الثالث لو وجد لامتنع عدمه فلا يكون منقطعا به الزمان
فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه يكفي في تعرية العدم كونه مع الا
وهو طرف المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود
انما يقتضي الدوام لا الوجوب ش الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع
عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتاخر لا
يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا الشيء قبل التقدم
والتاخر بين اجزاء الزمان لا تنقطع بانه بعد كذا اي واذا امتنع عدمه
كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومتقضي ومنقض

بجميع

بحيث ... وتنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون
العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الان الذي
هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان
ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي
للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون
دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قوله واثبته الكلاسفة
لوجهين الاول انا اذا فرضنا مسافة مركبة متوافقتين في الانقطاع
فان توافقتا في الشروع ولا فترا ابتداء فقطعتا معا وان تاخر ابتداء الثانية او
كانت ابطا فقطعت اقل من طرف الاولى امكن معا وان تقطع مسافة مبتدئة
بسرعة معينة واقل منها ابطا مع ... طرفي الثانية امكان اقل من
ذلك بتلك السرعة فهنا امر مقداري لا يرجع الى السرعة او امتداد المسافة
والمتحرك هو المعنى بالزمان فان قيل الحكم بالمعية او التاخر او الشر
عة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى فرع وجود الزمان فيلزم الدور
قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون بهذا المعاني الثاني تعرض الكذب على
الكل ضروري ولم يثبت وجود الكل وهو ظاهر ولا مع عدم الكل لانه
لا يكون الا حقا وانه لا يعرض الا لذي الكل تنقضي الا بالمجعول التقدم والتا
خر لذاته انه بحيث لا يبصر قبله بعد ولا بعد قبل وهو المراد بالزمان واجيب
بان هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تنتصب بها الاحكام فان ما
بين الشروع والاول السرعة او الشهر متفاوتة وعدم الحادث متقدم من حيث
ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداد يتصف بالماضي والاستقبال
ضروري يعرفه العامة ويقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات
واما الحقيقة فمعرفته ثم ... بالقطع بوجود الزمان من جهين الاول
انا نعرض حركة مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى بتلك السرعة

مثل اما ولى الشرعة فان تواففتا مع ذلك في الاخذ والترك كان ابتداؤه معا ووقفتا
معا فبالضرورة يقطعان المسافة معا ولو توافقتا في الترك دون الاخذ بان تكون
كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل
ما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطا فانها
تقطع اقل فيمكن اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين وبين اخذ الثانية
وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك
امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته
وانه ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما لا يكون وهو الذي عبرنا عنه بالحد
مكان وسميناه بالزمان فيكون وجوده او نقول هو نفس الشرعة وكذا امتداد
المسافة وكذا امتداد المتحرك لانه قد يجتمعان بالحركة تلك المسافة تسا
وي نصف تلك الحركة في الشرعة مع الاختلاف في المقدار وكل الحركة المتسا
ويتين في مقدار المسافة مع اختلافهما في مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة
والبطوء على العكس بان تقطع السريعة بساعة وبتلك البطيئة نصف تلك
وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين في
المتساويين في المقدار تقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف
ساعة **قال فيه** قد بينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات ينبني الحكم
فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متاخرة عنها او با
لزمان واشرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مسا
و لما قطعها مسافة اطول فيكون دورا قلنا انما يلزم توقف هذه الاحكام
على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بجواز الشيء
مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع من بعض **واجاب الامام**
بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكشفه
اثبات

وجوده

وجوده
فانه بديهي **الوجه الثاني** ان كون الاب قبل الابن ضروري يشهد به عاقل
وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية تحكم بعد وجوده
قد يوجد مع الابن بعد وجوده وكذا مع عدم الاب او هو وحده لانه قد يكون
عدما صرفا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد الغرض في كونهما عدم الا
بن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليست قبلية البعد وتخص ان تكون
قبلية الاب وبعدية الابن لامر اخر ولابد ان ينتهي الى ما تلحقه القبلية والبعدية
والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء
منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يتصور قبله بعد وكذا بعده قبل ويشابه الانسان لكونه
فيه المطابقة الجزء القبل لكان الاب بعد الابن **واجيب** عن الوجهين بان منهم
من نفى الامكان انه قابلة للتفاوت وفي القبلية المتصف بها وجود الاب من
الاعتبارات العقلية دون الموجودات المعينة بدليل انها تتصف بها الاعدام
فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث قبل
وجوده عدم الحادث قبل وجوده وزعمت الفلاسفة ان المقصود
التنبيه على وجود الزمان لان وجوده ضروري يعترف به العامة
وفي تقسيمهم الى الاكتساب ولهذا انقسم عنده الى السنين والشهور والا
يام والساعات وتجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته
فوائد وزعمت الاشاعرة انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وانما
تعاقب بحسب علم المخاطب كما يقال اتي قدم عمرو في جواب متى قام زيد وبا
لعكس وكذا يختلف ان يشبه هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم لانه متفاوت كم ولا امتناع التداخل الانات
المتتالية لاستلزامه الذي لا يتجزى متصل ولعدم استقراره مقدار الهيئة
الهيئة غير قارة لامتناع قيامه ضرورة ان تقدمه العدم لا يكون بالزمان
مقدار الحركة مستديرة او مستقيمة بحسب انقطاعها اما سابق

والتعرف جميع الحركات به مقدار لا سرعتها الذي هو حركة اليومية اذ الا
كبر يقدر بالاصغر والاكبر لما قيل كالفرسخ والماية بالعشرات دون العكس و
ورد بانه مع ابتنائه على انه حركة الفلك العاشر انما يتم لو كان قبوله التفاوت
لذاته ثم العقوم وان الاحوال الظهور ان انية الزمان بمقدار اتفقوا على خفاء ماهيته
فقال كثير من المتكلمين هو متجدد غير معلوم يقدر به متجدد معلوم كما يقال اتيك قبل طلوع
الشمس ورب يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قدوم عمرو ويقال
متى قام زيد فيقال حين قدم عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال المتجدد
ذات بحكم ما يعتقده المقدار ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس
يوما والقاري قدر ما يقرا الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والترك
قدر ما ينطبخ من جل لحم ولا يخفى ان يثبت بهذا التفسير افادة تصور ماهية
الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك
الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار لانه كم متصل اما الكمية فلقوله المتسا
وات والمتساوات فان زمان دورات الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه او
اقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا
لانتهى الى الانقسام الى كونه كوحدات العدد فكان هذا حقيقة الانفصال
فيكون تالفه من الانات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى والانطباق
على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو
الحركة والا لكان ابطا هو قار الذات فيجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث
في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة
لانها لا تمتد لانقطاعها صيحة من تناهي الابعاد ومن امتناع انفصال الحركة
المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع كما مر فيتعين ان يكون
مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها
اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به وان لا كما تقدر به الاكثر عن
علي

١٥٣

علي تقدير الفرسخ بالذراع وتقدير الماية بالعشرة واسرع الحركات
الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارها
قوله فان قيل هذا التعريف لماهية الزمان ولا يحصل لذاتياته فكيف يطلب بالحقيقة
قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها ما
ببرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور بحقيقة
بحقيقته من الزمان الا انه شيء باعتبار تتصف الاشياء بالقبلية والبعد
ية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض
على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا
يتجزى ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا
لزمان واخر وبعد ثبوت هذه الاصول لا يدل على الزمان الحصر ابا ها بل يجعل هذا
احتجاجا على بان الفلك سبعة لا يلزم من ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا
لموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير
مسموعة قوله ثم عروض يوجوب لا قوله ان غير المتغير كالجسم وسكونه
بل الواجب وجميع المجردات تتصف بالكون لامس واليوم والغد بالحركة من
غير فرق بطفة انه ليس مقدار الموجود لان التغير لا ينطبق على الثابت
وبالعكس الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت مقدار لا يكون
متغيرا وبمعنى المتحدد من المبدا الى المنتهى وهمي بمقدار لا يكون له
موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة فكيف
ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس مقدار الفلك ولا
حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما ينسب الى الزمان با
لحصول معه لا فيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثاني بانه لا يجب
بل يمتنع وجود غير القار اجتماع جزئين منه فلا اوجود مقداره وعن
الثالث بان مبناه على حكم الوهم وانه ضعيف ثم ان الدليل المذكور يوجد

احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة به اما
الملزومة فلانه حينئذ يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت غير قار
كان مقدار التغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان
معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا منطبقا على جزء من ذلك على الترتيب في التقدم
والتاخر واما بطلان اللازم فلانا نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم
وغدا وكذا نقطع بان السكون كذلك وغير ذلك من الموجودات الثابتة
حتى الواجب وجميع المجردات والموجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا
جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول المتكلمين ان البقاء لا يتصور بقاء
ولا بد من زمان مستمر وهو لا يكون بكونه في الزمان ويكون باقيا فلابد ان يكون ايضا
في مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه
ان كان متغيرا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجيء
تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو امر ثابت
مستمر الوجود وعلى الامر الممتد من المسافة من المبدا الى المنتهى وهو
امر ثابت محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي
جعل الزمان مقدارها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير
سيال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام المو
جود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده
بدون تصورها محالا واللازم باطل لانا نقطع بوجود امر نسميه بالقبلية
والبعدية لا يستقيم وان لم توجد حركة ولا فلك حتى تصورنا
عدم الفلك فقط او فيها وجد او سائر منجردا في عدم مثل الفلك
او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك مع وجودها وان امكن انكار
هذا الامر بكون الحركة امكن انكار مقدارها غير وجه وبالجملة فان تعلق
ع حركة الفلك يسير بحيث لا ارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه وهذا الذي
ذهب اليه في الشفاء الى بحث الهذا زلية الا فيه والذي ينبغي بهذا

بظهر

يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وقد
يقال اما على الاول فلانه بالنسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير
حقيقة بان يكون فيه تقدم وتاخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والم
والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو وجد بدله
حركة لكانت في ساعة وذلك في سنة اي معنى قولنا الجسم في زمان انه في
الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون بريا عن التغير ذاتا وان
ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم
من الزمان وجزء يطابق المتاخر عنه وهذا اي ان نسبة استمرار غير المتغير
وثباته الى استمرار المتغير كالنسبة والا لزم يكون بالحصول معه من غير تصور
الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول الشيء مع
الزمان وحصول الشيء مع الاخر وان لها معان محصلة لا اشتراكا ان يعبر
عن كل منها بعبارة بل يكفي انها عنا نسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد وبعضها الدوام المطلق والذي في الماضي ازل والذي
في المستقبل هو ابد فقال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم
من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان واما ان يكون متغيرا فلا ينطبق
على الثابت وثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع
بالعبارة واعترض بانه لا اشتغال لنا بالانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول
انا نجد في الانفس ان نظير مدة بقائه على التجدد الشمس والمتكلمون
يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها في جانب الازل والجواب انه
لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لو كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لا
الثبات قار على ان الانطباق مدة البقاء على التجدد انما هو في الانطباق لا
المتغير على المتغير كفي المشاركة زمانا والدهر حركته لا يقتضي ان ليس الزمان
نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه التغير وليس المراد مطلق

النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر في بيان هذه
المعية على انها نسبة معية شيئين يجمعان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة او المتغير
ان نسب الى الزمان بحصول معه كذلك وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى
غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا
الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الم
ماتيات في الزمان فلما المعية كانها في الامور الثابتة وكذلك يتوهم الدهر
وكذا السرمد امتدادا والا لكان مقدارا بالحركة ثم الزمان محمول الدهر
والدهر يقول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الى الاجسام لما
دخلها او جدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان
الى مبدا الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات
مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء
المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته
من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه
شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي سرمدا
هذا ما وقع للبناني في شرح هذا الكلام والظاهر انه لم يتبين له معنى محصل
على ما قال الامام واما على الثاني وما اختاره ان الزمان مقدار الحركة بمعنى
القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء بجزء مع عدم اجتماع جزءين دفعة
وهذا معنى وجودها في الخارج واما التوهمي هو المجموع الممتد من المبدا
الى المنتهى ولذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهو
وهنا ما يوجد منه جزءان دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه
شيء فشيء وهذا ما يقال ان هنالك امرا غير منقسم بفعل سيلانه الزمان
الان في الحركة بمعنى هو الكون في الوسط بفعل سيلانه الحركة بمعنى
القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الانات كان ذلك الامر الغير المنقسم
يشبه غير الان واجيب بانه لا اجزاء هنالك بالفعل لان الزمان كمية متصلة

بعض

بعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال
بانه لا وجود للزمان بمعنى الامتداد موهوم والجزء معدوم فاذا يوجد منه
وهو الجزء في المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي
يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر
هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان في العقل امتدادا لا وجود
له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه الفرضية وصفة
قبليات وبعديات متجددة متصرمة لا يكون الامتداد في العقل كذلك الا
اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل منه في العقل بحسب استمراره وعدم قراره
ارتسم امر ذو اجزاء ممتد الذي اذا فرض تجزيه كان لجزئه التقدم والتاخر
لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان اخر لان ماهية الحركة واذا
لا وجود للمجزى معا فالامتداد في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين
لها كذلك وهذا يعني ان المعدوم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفتان
لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من
ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه
متعلق بهما بمعنى انه يحصل بسببه يعرض للاجزاء المعروضة للزمان المفروضة
هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا لما يشكل من الكلمات الموردة في هذا الكلام
مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس
على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع
اتصاف المعدوم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل والزم وجود معروضيهما
معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة
لهذه القبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها لكان عيانا لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان
وان اجزاء الزمان انما تكون متماثلة فيمتنع اختصاصها بالقبلية والبعدية لذاته
ذاتيتين ومتخالفة فلا يكون الزمان متصلا والتحقيق ان قولهم لا بد في

الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل امر ممتد الى مجرد ادعاء بجواز ان يحصل
من موجود قار بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجيء جوابا
على الثالث فبان القطع بوجود امتداد فيه التقدم والتاخر ومنه الماضي
والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق
بل لو لاحقا هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بانه خارج العالم فضاء لا
يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد بوجود الفلك ووجود الحركة
وعدمها على السواء ان هذا مجرد دعوى وانما هو وهم والمعرفة تحتاج الى البرهان
قوله وذهب القدماء على انه جوهر مستقل بنفسه واجب لامتناع عدمه
سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل مجرد البعد ذهب
افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة ش
قوله ذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم
بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود
اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر بين الوجود والعدم
لا يتصور الا بزمان فيكون الزمان ثابتا ولو لزم وجود الشيء حال عدمه وانه
ان غيره لزم تقدم الزمان على نفسه ورد بعد تسليم المقدمات بان
امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم
في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم
التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر فيه التقدم والتاخر
ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان العالم
كان معدوما ثم وجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك وبتقدم عدم العالم على
وجوده بمعنى كونه في زمان يسمى بالماضي والوجود في زمان لاحق هو ماض
والفناء في زمان اخر مستقبل لا يكون فلك ولا حركة ولا شيء من عوارضها
ثم هو ازلي لا يتبدل ولا يتجدد ولا ينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات
لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة

يسمى

يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت
امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يوثق فيه بقضاء الوهم على شيء. قوله
البحث الثالث في المكان والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من
الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم
ويمانع من يداخله ومفارقا يحل فيه الجسم ويكون فيه بجملته بحيث ينطبق
على بعد الجسم ويتحد به اما انه عند القائلين بوجود المشغول خلو عن شاغل
وعند المتكلمين بعد موهوم يفرض بعد ملؤه وهو المعني بالفراغ المتوهم الذي لو
لم يشغله شاغل لكان خلاء فههنا مقامان ش قد مر [illegible] فهو انه شيء يشتغل
الجسم عنه واليه ويستقر فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر
من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد
الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة و
المتكلمين ورجحوا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع
اجتماعه مع بعد اخر مماثل له فان يحل الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي
ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل لكن يحل فيه الجسم ويكون فيه بجملته ويجامعه
بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به اما انه عند المتكلمين عدم محض
ونفي صرف بمعنى انه يشغله شاغل وهو المعني بالفراغ المتوهم الذي
لو لم يشغله لكان خلاء وعند بعض الفلاسفة بعد ممتد موجود فقد يكون [illegible]
وقد يكون اقل او اكثر وقد يتسع هذا الجسم وقد يتسع ما هو اصغر منه
او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الكوز من الماء والهواء وغيرهما نجد
بين اطرافه امتدادا يشغله الماء بلا اعتبار ما فيه بحيث يسمونه [illegible]
البعد المفطور ونعني انه مفطور عليه البعد بهذا بان [illegible]
يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه يحيط [illegible]

الجسم بما له من البعد ويعبر عنه الحكماء تارة بالهيولى لتوارد الاجسام
عليه تواردَ الصور على المادة وتارة بالصور لكونه عبارة عن الابعاد الثلاثة
في الجهات بمنزلة الصورية الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد
ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا
منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل مع ان هذا البعد عند
افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه
واصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الحكماء ويستدعي هذا البحث مطالب
احدها ان المكان هو السطح او البعد وثانيها ان الخلاء ممكن او ممتنع **قوله**
المقام المحدود ان المكان هو السطح او البعد بجنبه السطح وجزء المحدود انه مو
جود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل
الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون
ذا البعد فيه لكونه احدها وخارجا عنها لكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبله
الجسم لما فيه من البعد الخ لزم الثاني ان يكون الجسم حينئذ يشتمل على بعد
بجزء بالبعد المكاني ليكون فيه بعدان ويجتمع الشكلان وبين بعض الاعيان
عن هذا الاجتماع فشكلا وعن نتساوى اي المتمكن والمكان الثالث
ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغني فلا يحل والجواب انه
مبني على التماثل البعدين وهو ممنوع **شرح** احتج القائلون بان المكان
هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لو جرى الاول
لو كان هو البعد فاما ان يكون منوها مفروضا على ما هو راي المتكلمين وهو
باطل لان المكان موجود ضرورة واتفاقا لما انه يقبل التساوي والتفاوت
حيث يقال مكان هذا اصغر ومكان ذلك اكبر او زائد عليه او ناقص عنه نصف
له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية والانتقال للجسم
عنه اليه حيث يقال انتقل هذا الجسم من هذا المكان الى ذلك واما انتفاؤه بالصغر
والكبر والقصر والقرب والبعد والحد ينقطع واما انقطاع الى غير ذلك من ثم

العرض

العرض المحض والنفي الصرف كما زعموا واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو راي افلاطون
ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان كان له مكان وننقل الكلام فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في
ابطال التسلسل ولكان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما
هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون لها مكان وهو في
جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وهذا محال
وان لم يكن البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة
لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء وه
والثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واتفاقا لما مر لزم من تمكن الجسم
في المكان تداخل البعدين اي بعد البعد القائم به وبعد البعد الذي هو مكانه لان هذا
معنى التمكن عندهم واللازم باطل بالقطع بانه لو جاز لجاز تداخل الملتقيين الا لا حد
بعدا واحدا وكذا انه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد وهو المتمكن وكذا انه
يستلزم ارتفاع الامتياز من البعدين بكون هذا البعد ذراعا واحدا اشكل لجواز ان
يكون ذراعا او شبرا واحدا ولكون المتمكن مساويا لمكانه من البعد لجواز ان يكون
بعد احدهما ازيد من الاخر حتى يحصل ذلك الاختلاف في هذا البعد المتشابه وكذا بعد
مشغولا به لما نقل **الثالث** ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع
تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا
يحل المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه
به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه
الى المحل ويعرض له الحلول فيه **واجيب** عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد
القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي
هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة وافتقاره الى المحل واختصاص
البعد المفارق بامكان النفوذ فيه وكذا يكون امتناعه عن اجتماع المثلين
على انا لا نسلم ان في تعدد البعدين التمكن واجتماع المثلين يستلزم كان اخذه

في المتمكن والحافر فيه التمكن **قوله** حجة البعض انه لو كان السطح لم يبعد والمتمكن اذا جعلنا
المدور صفحة رقيقة وبالعكس ولم تقع الاجسام اذ لا مأوى للمحيط وتبدلت
الاحكام اذ الطير الساكن في الهوى بسبب تبدل السطوح مشتملة
على حركة والعفص التغير لا يستلزم مساويته في سكونه ومكان زيد جبرا كالهوى
موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التي ربما تفيد الظن قوة وان لم تتم برهانا
ثم احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بها
بداهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن اذ الشمعة المدورة اذا جعلناها
ها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم
في الحالين واحد واذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع
انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه
جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهوى
عند هبوب الريح فانا نجزم بانه ساكن وان تبدل عليه السطوح المحيطة به مع انا
نتبدل انه ساكن انما نعتبر الحركة بحسب المتبوع او الملزوم ومنها حركة العفص الى
ان كان السطح المحيط به من قبله واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم
السكون لملك تبدله لا يلازم الحركة او نقيضها ومنها بقاء المكان الذي خرج
منه زيد مع انه قد شغله الهواء بل ... في السطح المحيط بزيد ومنها
كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة في الكل لا تكون
في سطح من الهواء الا بضرب من التبعية والتجوز كما يقال ... في العلية ومنها
عدم توقف الحكم بكون الجسم هنا او هنا على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها
انا نتصور جسما كلما نفذ في شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان يتصور جسم
لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز
اخر وان نقطة على سطح ... موضع ...
وبالجملة فهذا وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد

لحد

في السطح وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم فلزومها على ما ينبغي
قوله المقام الثاني ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الحكماء ان العقول اذا فرضنا
صفحة ملساء على مثلها ثم رفعت لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة ان الهواء انما يحصل
عندكم بالانتقال اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم الارتفاع امكان
بمنع امكانه فبعض كون ارتفاع الاجزاء معا ... بلزوم ... بجوازه ...
الهواء الى الوسط في زمان الارتفاع ... الجملة الخصم ... منع الملزوم وامكان
الملزوم ... لو كان الخلاء ممتنعا لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ...
... ان نعوم وحده ... جسم اخر ... وان ...
... اخل ... ونحل ... المكان الخالي ... ثبوت ...
وتحقق الخلاء ... واما الى المكان ...
... الى ... واما الى ... الى النهاية
ورد بعد ... بالتوقف ... امتناع ...
... بجوازه ... بعض ... المتقدم ...
لزومه **الثالث** لو لا الخلاء لكان كل سطح ... اخر ... الى النهاية
ورد بانه ينتهي الى عدم ... وجواز ... بشغله شاغل وهو المعنى
بالخلاء المتنازع فيه **الرابع** ان المشاهدة ... الغارورة ... المصوصة ...
... بحيث ... الهواء ... والزق المشدود ... بحيث ...
الهواء اذا ... وهو ... بجواز تخلل ... قبل الهواء. **ش**
المتنازع فيه هو الخلاء بمعنى فراغ ... بشغله شاغل ... بعد ... بين ...
... موجودا او موهوما **فان قيل** ... معنى القول بامكانه عند
من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق **قلنا** معناه انه يمكن ان
يكون الجسمان بحيث ... وان يكون بينهما ما ... احتج القائلون
بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث
... ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احدهما ...

الاخرى دفعة في زمان واحد فمعنى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ
بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني مكان الصفحة
الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه انخفاض ولا انضمام اجزاء من غير
اتصال واتحاد وكون التماس بين الصفحتين بما بين اجزائهما التي لا تتجزى من غير اتصال او
اتحاد الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين
قبل ارتفاع الاخر ليبطل مع التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع
بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزائها التي لا تتجزى مسلمة
عندهم مبنية على اصولهم **واجيب** بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى
بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة
فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف
والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا فلا
يلزم التفكك فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يصل
الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان معنى الجملة الخصم بين منع
الملازمة ومنع امكان الملزوم وكلا يلزم المطلوب الا بثبوتهما مع ان معنى الملزوم
هو المراد من قول اعني المماسة التي بين الحاصلة عند الارتفاع الزاما
لمن يقول بكون الحد وصولا بينها بتعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يكن الخلاء بل
لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم
فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويوجد جسم اخر يشغل المكان الذي
المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع لحركة
[illegible] الى حيز الاخرى واما ان لا ينعدم فاما ان يشغل مكانه او
ينتقل عنه فان اشغل فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل الجسمين الذي هي
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهو باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف
اي يصغر مقداره بحيث يحصل الجسم المنتقل في حيز يسع ويدل لنا ان يكون
الجسم ذا مادة بقبول المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول

بالهيولى

بالهيولى ونستفيد الجملة على بطلانه لهذا او بكونه ذا اجزاء بينها فرج الخلاء
فيتقارب تلك الاجزاء فيحصل فضاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلاء لتحقق
الخلاء على تقدير عدمه هذا ان اشتغل الجسم الشاغل للمكان الثاني بكو
نه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان
الاخر على انتقال الاخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على
على انتقاله الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام
باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية وهذا مع ظهور بطلانه
الى الدور ضرورة تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات يجري في المكان الذي
ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه
او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فيتعين ان
يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء
يقل وتتقارب الاجزاء فيحصل الجسم المنتقل اليه مكان وتكون حركة التي تتكاثف
[illegible] من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكر ناس الاول بل **واجيب**
بان دليل بطلان الهيولى لا يتم بما سيأتي بل غايته الامر القدح في مقد
مات اثبات الخلاء وهو لا يفيد في موضع المستدل ولو سلم فان اريد بتوقف
انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الاخر الى مكانه امتناع كل
منهما بدون الاخر كما في المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بينه
التقدم بل المعية كما في عضادتي الدولاب وان انتقال كل منهما الى حيز الاخر
[illegible] يتوقف على انتقال الاخر الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال
الاخر الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز الاخر لئلا يلزم اجتماع الجسمين
في حيز وهذا هو المعنى بدون المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل
الى الاخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون ذا تقدم فلا نسلم لزوم
وما ذكر [illegible] لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق
الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح

اخرتها الى نهاية لكن معنى تحقق الخلا كون الجسم بحيث لا يلاقيه جسم آخر
والخلا بهذا المعنى باطل لان تسع تحيزه من تناهي الاجسام **واجيب** بمنع الملزوم بل
تنتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ليس مما يمكن
ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلا المتنازع فيه **الرابع**
انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلا قطعا منها ان القارورة اذا مصت
جدا بحيث اخرج ما فيها من الهوى ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم
تصر خالية بل كان فيها ملا لما دخلها الماء لعدم قبول التداخل ومنها ان الزق اذا
نحو احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد راسه وجميع
مسامه بالطين بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر
نحصل فيه الخلا ومنها ان الزق اذا نفخ فيه نفخا شديدا وشد جميع مسامه ثم
يغرز فيه بغير زمانا ما اذا غرز فيه مسلة بل منفذة فانها تدخله بسهولة
ولو لم يكن فيه خلا لما تداخله لامتناع التداخل ومنها ان الكوز اذا كان من الشراب
اذا جعل في زق ثم جعل فيه ذلك الكوز فانه يسعه ولو لم يكن فيه خلا بقدر الزق
لما امكن ذلك **واجيب** بان شيئا منها لا يستلزم تحقق الخلا لجواز ان يتخلل
قليل الهواء بنفسه في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيثبط
عدا الماء ضرورة امتناع الخلا وتركه يجوز ان يبقى بين جنبي الزق قليل هو
او يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بالغ في شد بعضها
وترك الزق المنفوخ تدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من
المسام واما الشراب الذي فيه فيجوز ان يتكاثف او يتخلخل باعتبار شيء
يسير على مقدار الزق **قوله** ومنها امتناع ان لو وجد للزم منه ان لا
تتساوى وجود المعاون وعدمه فيما اذا فرضنا جسم حركة في فرسخ من الملا
ولتكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ منه وليكن ساعتين واخرى مثلها في
فرسخ منه قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت
الزمان بحسب تفاوت المعاون واعترض بان الحركة تستدعي بنفسها

زمانا

زمانا يعني الكلا الخلا عن يكون ساعة بازاء نفس الحركة في الخلا ونصف ساعة
بازاء القوام هو نصف القوام الاول **قلنا فيه** الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء
لكونها في زمان ينقسم الى نهاية لا فهنا جاز ان يتم نفس الحركة المجردة عنها اجد قو
حد كما يستدعي شيئا او التي يضمن الجزئيات فما يقتضي زمانا والا اقتضا
الحركة مثل التي بجزء منه وهو محال **قلنا** لا ينقسم الزمان الحاوي
فيستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم بالخصوص ان نفس الحركة المخصوصة لا
تستدعي قدر الزمان بحسب حال المتحرك ثم من يزد ادا بحسب حال المعاون
وقد مايز ادا في الخلا احتج القائلون بامتناع الخلا بان كون الجسمين بحيث
ما بينهما امتداد لا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل من
وجود امتداد او معدوما ما يوجد اما او انه لو تحقق الخلا لزم ان يكون زمان الحركة مع
المعاون مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاون واللازم كما هو باطل فكذا بيان
الملزوم ان نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلا ولا محالة يكون في زمان ولنفرض
ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملا
ولا محالة يكون في زمان اكثر ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركة ذلك الجسم
في ملا ارق قواما من الملا الاول على نسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركته
في الملا الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في
الملا الارق ساعة ضرورة ان اتحاد المسافة والمتحرك والقوة
المتحركة لم تكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة
المعاون وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاون اعني التي في الملا الارق
وزمان حركة عديم المعاون اعني التي في الخلا واعترض اولا بمنع امكان قوام
يكون على نسبة زمان الخلا الى نسبة زمان الملا وانما يتم لو ينتهي القوام
الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاونة بانقسام
القوام بحيث يكون جزء المعاون معاونا وانما يتم لو ثبت ان المعاونة قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث

لا يوجد بدونه وثانيا ان امتناع ان يتناهى المعاوق من الضعف الى حيث
يساوي وجوده عدمه ممنوع لجواز وهو المنع المعول عليه اذ لا يمكن اثبات المقدمات
السابقة سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوق يقتضي على نسبة
الزمان فيه ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا للزمان عديمه وان يلزم لو لم يكن الزمان
الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
كالساعة المفروضة مثلا اذ في المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس
الحركة وكالخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة
الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه
ما يشعر به كلام بعض المعتبرين ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة
المحركة والجسم المتحرك تستدعي زمانا محدودا يجزم العقل بذلك وان لم
يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان اي يتخلف المعاوقة فيكون البعض
منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء فيتفاوت بحسب
قوة المحرك وماهية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك
القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لماهية الحركة من حيث هي هي
[illegible] مع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر
لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية والملزوم باطل
[illegible] الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولان الحركة المجردة من
السرعة والبطء لا وجود لها لما مر ولانه لا يكون مسافة وزمان ينقسم كل منهما
لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك
الزمان وهلم جرا الى [illegible] او [illegible] والحركة المجردة لا توجد
وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد
يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في جزء منه محالا والمحال الذي
[illegible] والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في اثبات بطلان [illegible] ونفي
كونها لنفس الحركات [illegible] وقوع الاخرى [illegible] فبطل

سلمنا

سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في [illegible] ان
[illegible] فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انه يبتني على
ثبوت البطء ويتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحسب
المقابلة ولهذا اعتبره المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها
لكان الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تقريره لكلام المحقق
ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء بحسب المعاوقة
فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان
لم يكن لها دخل في اقتضائه [illegible] بما يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون
السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان [illegible] النقض
بالملزوم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان يوجد الا مع شيء من العوارض
لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات لانه يثبته دعوى المحقق ان الحركة بنفسها
لا تستدعي شيئا من الزمان قوله الثالث امتناع حصول الاجسام فيه الا
بسيطة او لوية بعض الجوانب ورد بجواز استناد ذلك الى اسباب
خارجية الثالث وصول الحجر المرمي الى [illegible] لعدم المعاوق ورد بانه لا يقتضي
عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع الحجر [illegible]
[illegible] عدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الراس [illegible] القارورة التي
[illegible] الى خارج ان ادخلت والماء [illegible] ورد بجواز ان يكون ذلك لاسباب
اخرى الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه
بحيز منه دون حيز ترجيح بلا مرجح لكونه متشابها صرفا او [illegible]
الخلاء لكون اختلاف [illegible] بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه [illegible]
رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء [illegible] جميع الاجزاء
او اما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب
خارجية كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية [illegible] بالكل
وبعضها للقرب من المحل او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء في

بالارض والسماء لكن من الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء بخلاف الرامي فقد احدثت
به قوة صاعدة فاتفقا ومنها الطبيعة لا يعاونه مصادمات من الهواء واجيب
بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء
صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عن سطحها او متخلل بالاجزاء الهوائية
الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور تشاهد ها ويحكم بوجودها
قطعا كارتفاع اللحم المحجمة عند المص فانه انما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم
لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوب اذا مص طرفه بالفم ومص الطرف
الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي يضيق فمه خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند سد راس الكوز الذي يضيق فمه خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة
وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة
تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة
الى الخارج لئلا يتداخل حجمها وحجم الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون لذلك
سبب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء ولا يلزم قد يكون
زاعم فلا يتم الا ان يستدل بوجودها على الملزوم ومن ثم رب يعيد تنبيها منبها
للناظر لكن لا يقوم حجة للمناظر قوله **المبحث الثالث**

في الكيف وهو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة وقد مر ان
الا قسمة احتراز عن الوحدة والنقطة ثم لما طرق الى تعريف الكل اجناس العا
لية سوى الثلاث منوع الناقصة ولا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما ان التر
كب من الامرين المتساويين لكون كل واحد منهما فصلا مجرد احتمال عقلي
لا يعرف تحققه بل ربما تمام الدلالة على انتفائه ولم يتضح للكيف خاصة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية
الا ان التعريف بها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان
الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

النسبية الى ذكر ما يخصه التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن
جعل النقطة والوحدة من الاعراض اخذ قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنها وقيد عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عنه
العلم بالمركب وبالبسيط فانه يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا
الى المتعلق **فان قيل** من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء اخر
كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك **قلنا** ليس هذا التوقف
وانما هو استلزام واستتباع بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلقه بخلاف
النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنتسب والمنتسب اليه وبالجملة
فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء من الكيفيات على خلاف ما ذكر لم
تكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور
شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها
واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان
ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان
بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة
كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر اخر كالعلم والقدرة على ما مر قوله
وينحصر بالاستقراء في اربعة اقسام اقول الكيف اربعة انواع الكيفيات المحسوسة
الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات والتحول
والحصر على الاستقراء وقد بين بصورة الترديد بحسب النفي والاثبات ولكن
بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما هو من الخواص طرق متعددة ما حاصله ان
الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول والثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا
فالرابع والمنع عليه ظاهر فلذا يصلح الاولوية ضبطا لا علما بالانحصار على
ان بعض الخواص فيه نوع خفاء تنبيه الكلام عن الكيفيات النفسانية ابتداء
[illegible] ويعبر عن سيما عنها بانه لا يتعلق به وعن الاستعدادات

في الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات لا يكون هو نفسها انها معلومة
وبعضها ليس بشاملة لكله فمراده كتعبيره عن المحسوسات لا يكون بفعله بطريق
التشبيه اي جعل الغير شبيها له كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد باقي اي
مثاله على الغير لا كالثقل بان يفعله في الجسم التجربة ما الثقل قال الامام وهذا انجرح
منه بامتزاج الثقل والخفة من المحسوسات مع نص لحيده في موضع اخر من الشفاء بانه
نفى منها وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل جسما رطبا
واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات لا يتعلق
بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا ينضبح الكيفية المختصة بالعدد بغير من
جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قوله ان البحث عن احوال
ما يستغني عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لا من حيث الافتقار
الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كما
في الجمع والتفريق والضرب ونحوه لا في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لكن
يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لا يقال
فحينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية مما يتعلق بالجسم انها لا بد ان
تتعلق به في الجملة وبشاركه ليس بذلك المعنى انها مما تتعلق به خاصة بحيث يستغنى
عن التعبير **قوله** القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي انواع النوع
الاول الملموسات وفيه مباحث ش وهي وان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها
بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر يراد بها
بالخصوص ما في المركبات مثل حلاوة العسل وبالعموم ما في البسائط مثل حرارة
النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا
معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة بحسب نوعها كحرارة النار و
غيرها لا [illegible] كبياض الثلج والعاج على ما سبق
وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه

بان

بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين **قوله** المبحث الاول اطبقوا
على ان منها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي غنية عن البيان لظهورها
وما فيه لا لانه فيه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع المتشا
كلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والتحقيق ان الحرارة تصعد اولا جل ذلك
لطفا فلذلك يحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق
لاجزائه المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفي الذي اشتد من ذلك لتبية بحي
ان ذهب او تصغيرا بالكلية كما في النوشادر او سيلانا كما في الحمائم او تلينا كما في
الحديد او مجرد سخونة كما في الطلق بحسب اختلاف القوابل ش اما الكيفيات
الملموسة التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية وتقع الابتداء
مساسها اولا فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها
بالقياس الى البرودة عدم الحرارة ليس بشيء وكذا في ماهيتها بان ليس فيه معرض
التعريف لها تنبيه على ما لها من الخواص مما افادة تصورها او المشهور
من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها
تابعة لخاصة اخرى من التفريق الى ما يوفق على ما قال الحد وهو الحرارة كيفية فعلية
محركة لما تكون فيه الى فوق لما فيها من الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق
المختلفات ويحدث تخلخلا للكثيف من باب الكيف وان رقة قوام
ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصلبه لها للطيف لا كالانقباض بانه
الغريب التوضع اي اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع لخروج الجسم عما بينها ويقابله
التخلخل بمعنى انتشار الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما
يكون مبدأ الفعل في الشيء فيشمل ما يكون مجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون
ليكون قوتها فعلية محركة بمنزلة قوتها جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة
فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل الصعودي يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتسخين وغير ذلك

ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم انقلب به
ثم الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا ولا يلزمه تفريق المتشاكلات
بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها ما يخالطها من اجزاء الصغار المائية
وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه بعضها ببعض لان الالطف اقبل للصعود لزم
تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو
معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام بسائطه فان كان اللطيف
والكثيف قريبين من الاعتدال احدث في الحرارة القوية حركة دورية كما في
مال الطلق الى التصعيد بجذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث
تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا احدث في المطلوب
مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى امر اخر وعلى هذا حصول التصعيد والتفي
مبني على ان الصانع له بانه يكون ما ضيفه له التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات **قوله** وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة
فانه البدن كما في الاغذية والادوية او لا كالمشمومات واما الحرارة الغريزية
التي بها قوام الحياة فقيل نارية وقيل هوائية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة كما
فانها نار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى الطرح
ثم الاطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية
النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك
اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة
وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في الاطلاق الحا
على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الادوا
والاغذية الذين يظهر منها حرارة في بدن الحيوان واطلاقه على الكواكب والادوا
والاغذية مقيدة بالحرارة الكيفية المحسوسة في النار وذلك توسع

والاطلاق

١٦٩

والاطلاق للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه واختلفوا
في الحرارة الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي
النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا
وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عن تغلب العناصر بين الكثرة المفضية
الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي
المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض
من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما يناسب الجوهر السماوي كما انه
ينبعث عنه بمعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت صورة كيفياتها حصل للكل
نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية فيفاض عليه مزاج معتد
به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول الصورة النفسية وبعضهم
على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية كما نص عليها
بقا ومنه الحرارة الغريبة ودفعها عن البدن ... الرطوبات الغريزية
وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة كما تدفعها الحرارة الغريزية فانها
الة الطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد او
ارد بالمضادة **واجاب الامام** بان تلك الافعال ومنه انما هي من
حيث ان الحرارة الغريبة تفاوت النفس والغريزية افادت من النضج والطبخ ما
يعسر على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة فيجوز ان تكون هي
الحرارة السماوية او النارية ويستند الاثار المختصة بها الى خصوصية
حصولها في المعتدل وحصول صورتها جزءا من المزاج الخاص **قوله** واورد
على اعتبار الاتصال انه يوجب كون العسل الطف من الماء وقد دفع بان ليس المراد
سهولة الانفصال بل بمعنى سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة
التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون المدفوع الى الرطوبة **واجيب**
بمنع سهولة التشكل للنار البسيطة وبيان الكيفية تقتضي
قبول التفرق الى الاجزاء مع عسر تفرق الاجزاء وبه يكون اليابس او اللطافة بمعنى

الملموسات واما استعداد ان ترد المذكورة كلام بعض ان الجسم ان كان رطبا بحيث
ينجذب بلامسه ويفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي الجسم ورد ابن سينا
بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل
ارطب من الماء المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها
يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها
سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الدهن واكثر مكثا زمانا وما عرف بعد الرطوبة نعم والظاهر انه ليس اسهل
انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام [illegible] مع ما تقدم والا
عتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلام بعض على تفسير الرطوبة بسهولة
الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا فرق بين
كلام بعض لا [illegible] كلا سهولة في جانب الالتصاق على انه اذ من
التشكل ام سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا بالعظام
العرفية رطبا لكونه كذلك واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لغيره مخالطة الاجزاء الهوائية
وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة الالتصاق وما مانع
من المخالطة بعد على راي الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال
بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم
ان تكون ارطبها وبطلانه ظاهر **واجيب** بانا لا نسلم سهولة قبول الا
شكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة بالهواء
فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين يقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة
او غالبة مع انه سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد **قلنا** لو اوقد الف سنة
محال [illegible] الهواء ومخالطته الاجزاء بحالها **ومنها** انها توجب كون الهواء رطبا
ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يمنعه الانفصال عن التشتت وخلط
الهواء بالتراب ليس كذلك **والجواب** ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى

نجي

نحو البلة فان الحكم بالرطوبة على البلة تابع لذلك والامام صرح بان الرطوبة
التي هي من المحسوسات انما هي البلة لما اعتبر فيه سهولة قبول الانفصال
كان الهواء رطبا بهذا المعنى رطبا ولا يجري فيه برطوبة **ومنها** انه يوجب
ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة
ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة **والجواب** ان اللين كيفية
تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن
وضعه ولا يمتد كثيرا لسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة قبول الغمز
ويكون للشيء بها [illegible] شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال فيتغاير الرطوبة
واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشتبه ان يكون مرجع قبول الغمز وعدم قبوله الى الر
طوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما
من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم
الصلابة عما من شانه يعنيه تقابل الملكة والعدم **قوله** واما مثل البلة
والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة فمنسوبة الى الامزجة وهي
كون [illegible] والخشونة من الكيفيات قد يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهي الانتقاع والا
فطهران الجفاف عدم تلك البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد ويحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل ويقابله الهشاشة وهي ما تقتضي صعوبة التشكل
وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا [illegible] وسرعة التاثر من
الملاقي كما في الروح وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير
وهو تبريد للعضو بحيث يحصل جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه
باردا [illegible] غلظ في جوهره بحيث يستعمله النور النفسانية ويجعل
مزاج العضو كذلك بحيث يبطل تاثير القوى النفسانية والتدغدغ وهي كيفية بها [illegible]

لطيفة تندفع في الحد تطاول تفرقا كثيرا لعرد متفارق الوضع صغير الغدار ملكه
يحس كل واحد بانفراده ويحس بالواحد بالجملة ما لوضع الواحد واما الكثافة
والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع
لان الكثافة عبارة عن استواء اجزاء الاجسام في الوضع بحيث لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون
ذلك من اسبابهما لا نفسهما **قوله المبحث الثاني** من الملموسات
الاعتماد ويسمى بعضه بعض المدافعة المحسوسة لا يتبع الحركة الى جهة ما لاجل
مبدأها المعقول فقد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما
يمنع من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة وقد يقع الاشتباه في
تخفيفه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا بوجد حيث لا حركة
كما في الحجر المسكن في الهوا والزق المنفوخ المسكن تحت الما وينعدم مع بقاء الطبيعة
كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا المدافعة فيفسر بكيفية
يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان
تحققه ومغايرته للطبيعة وينفي الاشتباه في انها منه فيتم من اقسام
الكيف **قوله** وقد تجعل انواعه ستة بحسب الجهات لان الطبيعي منه
اما ان يكون لما فوق او لما تحت لما ان الجهتان الحقيقيتان والبواقي اضافية تتبدل كما
تكون انواعا على ان الحصر في الست عدمي كما سيجيء اذ الجهات متكثرة جدا باعتبار
الجسم او غير منحصرة كما في تقسيماته وفي الطبيعي من الاعتماد الثقل
وهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم و
الصوب الى يرى في اكثر المسافة بينه وبين المحيط من غيره يبلغه والخفة
وهي بالعكس ويشار الى جيران الرطوبة واليبوسة والى كثرة اجزاء الجسم و
قلتها على ما قيل من ان الارض يسبح من الماء في اضعاف ما يسبح من الماء مع زيادته
في الرطوبة ونقصانه في الاجزاء والاخلال في هذه الاكثر
نسبة وزن الماء في الوزن الهوا. انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب

الحركة

الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط في التضاد غاية
الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط
لكنه وقع بعض انواع الاعتماد ستا ضعيف وجه ذلك احدها ان الاعتماد الطبيعي
الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى
العلو والسفل لان هاتين الجهتين حقيقيتان والثاني انه يقتضي ذلك ان الحركة نحو
فوق نكس الانسان لم يصيرانه تحتا وتحته فوقا بل صار رجله الى فوق وراسه الى تحت
بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق واذا واجه المغرب
صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتماد الذي يقتضي اعتماده
الى قدامه اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا في اليمين والشمال فكيف تكون انواعا مختلفة
والثالث انه لا حصر للجهات في الست امر عرفي اعتبره العوام من حيث ان الانسان له
راس وقدم او ظهر وبطن ويدان يمين وشمال والخواص من حيث ان الجسم له
ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فا
لجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر
الفرد او غير متناهية لكنه بحسب ما يعرض فيه من الانقسامات عند من يقول به
وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد ذلك الذي يحمل الجنس اعني الاعتماد اثنان هما
الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة
التي يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي
حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا
يبلغه كالماء فانه يتحرك بالطبع الى ما تحت الهوا دون الارض والخفة
المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كما في الهوا. **قوله** وكثيرا ما يعبر
بلفظي الثقل والخفة لبعض زايد على الجسم عن مشعلفتين بالرطوبة
واليبوسة حيث كان الهوا خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها

هو راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لانه
يظهر بالنار ان رطوبة الثقيل كالذهب وتزول خفة الخفيف كالخشب ورد بان غاية الرطوبة
واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك ونسبتهما و
عموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في
الخفة والثقل وان تفاوت الجسم في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها
في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة
صفة الثقل او الكثرة صفة الخفة المحض بارادة المختار او بغيرها من الاسباب كما في الا
عراض من الالوان والطعوم وغيرها وقد يستدل على بطلانه اي بطلان ان الثقل والخفة
بسبب من الشيء ... ما يسع من ... بالماء ... مع زيادة الحاجبي
الرطوبة بالاتفاق ونقصانها في الاجزاء والصورة المفروضة وهي ان الكل الذي ...
ثم يفرغ ويملأ زيبقا اذ لو كان اجزاء التي هي اكثر لزم ان تكون فيما بين اجزاء ... فرج كلا بعد
زيادة وزن التي هي على وزن ... وان يجسم في زي ... بلا خلاء الفارغة اضعاف ما يجسم به من
المملوء هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم اختلاف ... بالطبع الى الحيز الخالي بناء
على ارادة القادر المختار وان في الخلاء قوة جاذبة ويمكن ان يقال الاجسام بها لغاية الصغر
مع ان الكل متراكب بلا اجزاء الخالية **قوله** ومنع القاضي تعدد الاعتماد ذات
حتى زعم ان في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو
خفة وبعضها يضادها كما انها تجتمع في الحبل المتجاذب علوا وسفلا والحبل المتجا
ذب بين اثنين والحيوان الطبيعيين متضادتان وانما التضاد بين الطبيعي وغيره
في الحجر الذي يدفع واما غير الطبيعي فبعض المختلفة منه متضادان كما ان الحجر
في الحركة فيلزم من اجتماع الاعتماد بين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات
الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة كيف وقد اجتمعا في الحبل المتجاذب
بين اثنين كما وقد يقال الاعتماد في ... هو كالسبب الذي يمنع عن التخلخل لا
اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد كله جنس واحد
واحد لا تتعدد انواعه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة

كظهور

والى

والى السفل حقيقة وليس لها بالنسبة الى الجهتين الاخريين شيء من ذلك نقل عنه من جواز
اجتماع الاعتمادات بمعناه بجواز ان يعرض لها ذلك الامر باعتبارات المختلفة والاضافات
الى الجهة الست وذهب بعضهم الى انها متعددة غير متضادة كما في جذب
حجر ثقيل الى جهة العلو فانه يحس منه اعتماد الى جهة السفل ولو جذب غيره الى
جهة السفل يحس منه اعتماد الى جهة العلو ولكل من المتجاذبين فيكه على
التعادل والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتماد الى كل من جهته والجواب ان
في الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء وا
حد باعتبار واحد وانما التضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في
الحجر الذي يرمى الى فوق فان الرامي يحس منه مدافعة لطبعه والدافع من رافعه طاعة
واما غير الطبيعي من الاعتماد فبعض المختلفة منه متضادان كالاعتماد في سفينة
ونشر لانه ضرب غريب للحركة فلو جاز الاعتماد معا لجاز الحركتان بالذات معا لا
ستلزام وجود المؤثر وجود الاثر فيلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في
حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع الحركتان الى جهتين اذا كانت احداهما
بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلفه في الجهة التي تتحرك
السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتماد
عنده لان الموجبات لها وجه لا يرد ما قال الامدي ان هذا مشكل لانه جامع كيف
والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضادها
كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط
الحصول فيه فاما مانع اجتماع الحركتين الى جهتين لامتناع كون شيء امد
حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ومكرر الامدي عنه ان **والجواب**
انه ان اريد بالجبر العربي تمام العلة فلا نسلم ان الاعتماد كذلك والا لوجب الكل
ثم لو نسلم انه يوجب وجود الاثر علي انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي
وغير الطبيعي ... بانه معارض بانهما كونا متضادين
باراد ... والحاصل ان الحبل المتجاذب ... وبين الجهتين

متعلقا بالتين بها دفعه كان الجاذبين من اوقعه الى المشكل وقد يقال الحامل هو ثابت المركز
الذي ينشعب عن التجزي لما مدافعة فيه الحد **قوله** والمعتزلة يسمون الطبيعي
من الاعتماد لازما وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في ان الاعتماد المتصاعد للهواء لازم
ومجتلب لا ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون
بغير الهواء وقيل يتولد منه شيئا من الحركات والسكنات وغيرها بعضها لذاته بشرط
او بغير شرط وبعضها لا لذاته ثم المعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما
كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل
الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات في باب
الاعتمادات منها ما قال الجبائي ان للهواء اعتمادا صاعدا لازما بدليل ان في
الزق المنفوخ المفسور تحت الماء انه اذا افسخ خرج الهواء طالبا للعلو بل الهواء
زق انما يصعد الهواء بالزق وما يعلو به من الثقيل بما يقال يجوز ان لا يكون له الصعود
اللازم بل الضغط الماء اياه وانزاجه في حيزه بتسفله وكانه كما انا نقول الواقع بالطبع التصعد
والطفو على الماء زادة ثقلا وطافية على الماء الا ان الغشى ... ما ثقال
سبب بان الزق ومشروطه وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه
صعود لما انفصل عن اجزاء الخشبة التي الى ... وصعود الخشبة اذ لا سبب
غير الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها الهوائية لها يقال يجوز
ان يعقد التركيب ما له موجبة للتلازم وعدم الانفصال بينهما وهو هوائية
على كيفيته المقتضية للانفصال لكسر صورتها بالامتزاج كما تقول ان ...
في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الارتفاع
ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق زمانا ما لازما او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم
باق بحكم المشاهدة في الالوان والطعوم فحصه الجبائي بان الحسن ... كما هو على
حجر هابط ما ... والاعتماد المجتلب غير باق وجزاء اللازم ... اعتماد
... كونه اعتمادا هابطا وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها
كما في ... المقدور وغير المقدور وجزاء الاعتماد ان الذي مجتلبها مقدور

عازمها

عازمها غير مقدور ورده الاول بمنع كون امتناع الوصف الهابط بل الاعتماد اللازم
والثاني انه نقيل لاجامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا
وانما تولدهما الحركة بانه من دفع بابا او رمى حجرا لم يتحرك البابة لم يتحرك المفتاح
او الحجر بحركة المفتاح او الحجر بتولد سكونه في المقصد **وقال ابو الهاشم**
بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا انصب عمود قائم والزم بذعامة فاعتمد
عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة وان العمود يتحرك الى
جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد ولكنه ضعيف اذ لكل كونه على
الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى ولذا ما قيل ان حركة
الرامي فيما هي حركة الحجر لانه ما لم يندفع في حيزه امتنع انتقال يد الرامي
الى ليه ينتقل ايضا لانه اذا اخذ الجسم كما لو اريد التناقض بالنسبة ... لذلك
انتقال للتوجيه لجواز ان يكون انقلاع هو او انتقالا اذا الجسم زمانا وامكانيا اجزاء
الحلقة التي تتبع ... بل الاعتماد المولد والحال في الانفصال وان اريد بالذات
فالمراد بالعكس اذا لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد
فتحرك الحجر دون العكس والمقرر ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة
وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته
من غير شرط كتوليده الحركة على ما سنبين انه السبب القريب للحركة وبعض
وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته
وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده
الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتاليف
وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم **قوله** والفلاسفة يسمونه الميل
ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لانه مبدا ان كان من خارج فقسري والا فان
كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل
... ما لا عن شعور كالسبب ...
هم في ان الميل نفس المدافعة او مبدؤها ... الطبيعي ... يوجد

كون الجسم في حيز واما ثانيا فلان ما يلجئه اليه فانه يكون بجانب القسم في عند انتهائه في الجهة
لامتناع المرافعة الى جهة مع المنتهى عنها وبجامع عن اتحادها في الحجر المنفرج الى
الشعلة فلذا انتهى حركته الى الشعلة اسرع وكذا الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق
حيث كذا ايضا . ويضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري
كلما ازداد ضعفا بطاعة ما يتصل به ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسري
فرجع المرمي وان اتفق حركة الحجر بين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة
واحدة فبسبب ان الكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر العكاسية
ثم يجعلونه ابدا كلا عنه دميكا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لانه
مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل الحجر الى فوق والا فهو
فان كان مع قصد وشعور فنفساني كما في الانسان على غيره والا فطبيعي
سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر
مختلفة كميل النبات الى التعرض والتزيد ومنهم من سمى كل الفعل او بالقصد والشعور
ارادتها وجعل النفساني اعم منه ومنهم من خص تسمية الطبيعي اعني ما لا يكون على
وتيرة واحدة كما تقتضيه النواة الا نعمورا بمختلف على حسب اقتضاء النفس
وبهذا الاعتبار سمى الميل النباتي نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام
لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة تحقيق في هذا الباب ثم نقول قد
ذكروا انكارها ما تدل على تردد في مبدأ الميل نفسه الذي ابعث المحسوسة او مبرز
القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض ومنها ان
الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في الحيز الطبيعي والا فاما ان
يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وهذا بناء في هذا في مثل الميل اذ لا يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع
ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل الى جهة لان امتناع المرافعة الى جهة
مع المرافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة
بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال العلة القسرية

واما

واما الى جهة وامر هو ينجذب اليه الحجر المرمي الى الاسفل فان فيه مدافعة هابطة
يقتضيها الحجر اذا كان بالطبع وامرها فيه التفاسير على حسب قوته وضعفه
ولهذا يكون مرتبة اسرع اذا انضغط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة
بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكر وابان سبب ان الحجر الذي يحرك صاعدا
بقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند
القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بما
ينحط عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مثل المرافعة
قوة الى ان يتعاقبه ثم يلحقه القسري في الحد تتعاكس والطبيعية الغالبة فيأخذ
حركته في الاشتداد ومنها ان الشركة في على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين
المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة
والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مثل المرافعة
في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا
واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
في الكبير اكثر فزيادة المقاومة اثر والعاسية يزعمون انها امر ثابت لا يشتد
ولا يضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد
ولم يتبين الخروج عن ذلك الا بعد تحقيق ما هو المراد بالطبيعة هاهنا وهو ان
يريدوا على ان الطبيعة قد تقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة وقد تقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يقتضي الصدور
الى علة خارجة عنه كسكون الحجر الى الشعل وقد يختص بما يصدر عنه الحركات على
نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة ولشيء من ذلك لا
يعتبر معرفة حقيقته واما العلة فهما على المزاج واما الكيفية الغالبة من الكيفيات
المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او الجود وما على ما يدعي
الاطباء . يختص بالمركبات **قوله** النوع الثاني المبصرات وهي الالوان والاضواء

وقد يبصر بتوسطها بل بغير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بها وههنا
مباحث. الأول ذهب الفلاسفة إلى أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون وأن الثاني
مشروط بالأول وقد يبصر بتوسطهما ما يعرض من الكيفيات المحسوسة من
الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والأوضاع وغير ذلك كالاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الأشكال والطول والقصر والكبر والصغر والقرب
والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك وأما
ما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فيبتني على
أنه يبصر ملزوماتها كالتماسك والتخلخل الذي يحتاج إلى الحركة والسكون باستواء
الأجزاء في الوضع واختلافه فيه قوله المبحث الأول للون طرفان هما
البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهي أنواع متباينة بل متضادة
إن لم يشترط غاية الخلاف ش مغايرة الألوان بل جميع المحسوسات لما هي غنية
عن البيان وكذا لا خفاء في تضاد البياض والسواد لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما
طرفي الألوان وأما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين أنواع
متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة إن اشترط في التضاد
في غاية الخلاف وإلا فمتضادة قوله والتحقيق أن النوع ليس هو البياض مثلاً
بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الألوان
بل جميع المقولات بالتشكيك ش أن النوع من الملموسات هي الحرارة
المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة أو الضوء نعم قد
يكون لجملة من الأنواع عارض خاص له اسم خاص كما في الألوان وقد لا يكون
كما في الأضواء ومبني ذلك على امتناع التفاوت في الماهيات وذاتياتها لأنها به
التفاوت إن لم يجز فيها فالأقل والأكثر والأشد والأضعف بالعارض وأجيب
بأنه وإن لم يجز فيه بحسب نفس الماهية المعنى ومن الأعراض وفيه نظر وبالجملة
يعترض القول بأن التفاوت فيه منع التفاوت إما أن يمنع التفاوت في تمام الذاتي

فلم

فلم يتميز كذلك لا يكون ههنا ذهب بعضهم إلى إثبات التفاوت في الماهية وفي ذاتياتها بمعنى
أن الماهية الخطية في الخط الأطول أكمل وأتم منها في الأقصر انتهى ش الظاهر من كلام
القوم أن أنواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وأنواع
الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك إلا
أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تفاوت في
أفرادها كبياض الثلج مثلاً وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك مثلاً
النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون أفرادها
على التسوية كحرارة النار الصرفة مثلاً والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت فيه أفراده كضوء الشمس مثلاً وإنما يقع الاشتباه
من جهة أن الأنواع قد تكون لجملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات
المشتركة في تفريق البصر باسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر
في اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد
بخلاف الأضواء فإنها لما لم تختص جملة منها بعارض واسم لم يتوهم ذلك فيه
بل يتوهم كون المجموع نوعا واحدا أعني الضوء والجزء قد يقال مرتبة واحدة من
المبصرات أعني اللون منقسم للألوان بحسب الضوء لا فيه من التفاوت والضوء
يتوهم نوعيته لتفاوت أنواعه بحسب الخفوت وإن يتوهم ذلك في جملة منه
أنواعه كالبياض مثلاً لتفاوت أنواع البياض في السواد لتفاوت أنواع السواد
وعلى هذا القياس صار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في أنه ليس نوعا لما تحته وكذا
جنسا بل عارضا ومبني ذلك على ما تقرر عندهم من أن المقول بالتشكيك لا يجوز أن
عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت
فيه يوجد في الأشد دون الأضعف إن لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق اشتراك
الأشد والأضعف فيها لانتفاء بعض الأجزاء في الخصوصية التي توجد
في الأشد دون الأضعف إن كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ماهية الضوء واحدة وإن لم يكن

فإن قلت توجيه هذا القبيل يلزم ان لا يكون العارض النوري في نفس تمام الماهية
ايضا مقولا بالتشكيك فان كل ما للشدة والضعف لما كان القدر الزائد اتيا داخلا في
مفهوم العارض وماهيته فكذا الشدة لكل ضعيف فيه واما غيره داخل فكذا تفاوت لان
ما هو مفهوم العارض فيصدق على الشديد وكذا الخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج بياضا
واما كان مفهوم البياض فيصدق على الشديد اجيب بانه داخل في ماهية المعين وخرج الحد
الشديد وان لم يكن داخلا في ماهية المعروض الا الشديد وان لم يكن داخلا في ماهية العارض وكذا في
ماهية المعين وخرج الحد الضعيف وكذا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
وبه في جميع المعين وحاصل ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على
امتناع تفاوت الماهية وذلك انه لو جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها
داخل في بعض هوية الافراد مثلا يكون النور تمام ماهيته نورا وجنسا لها ويكون
الخصوصية التي في اقل الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هويته نور
الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انه لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خا
رجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك زيادة
من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعين وخرج منه
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله ولا
العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية في نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة وكذا يمتنع مثل ذلك في الماهية
وذاتياتها والظاهر ان عدم دخول عكسه في القدر الذي ابتدا به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء
من المفهومات لاني ادعو سواء كان عارضا لها او ذاتيا او هو معنى التشكيك ولو لم
يكن ما نقل بين الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها وهنا شئ

بعضهم

بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم
التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم الدليل على امتناع بل ادعوا
ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وان ما به الخط الاطول اكمل
وفي الاقصر انقص كان الذي به الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في
ماهية الاقصر وبين انه اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن يلزم البطلان مع ان الدليل
المذكور لا يتمشى في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في ماهية بعض انواعه **قوله** المبحث الثاني من التابع
زعم انه كيفية حقيقية تخيل البياض بمخالطة الضوء للاجسام الشفافة في
الثلج والذي يحصل من سحق البلور والذي من الزجاج والسواد من عدم غور الضوء في الجسم
ولهذا ينسحب الى الماء حيث يخرج الهواء فكذا يكمل نفوذ الضوء على ما تشاهده في
الثوب المبلول والبواقي من امثلته المرئي والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على
ما قال ابن سينا لما يشهد مروءة البياض ما ذكره لكنا نجعل حدوثه بغيره في
البيض المسلوق الغراء والجص ثم زعم بعضهم انه كيفية مقتضية للون الحكة والبيا
ض ان يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا اجابة بما تسبب
هنالك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار مرئية شفافة وكذا
في زبد الماء والمسحوق من البلور والثلج والزجاج الطافي والسواد يتخيل من عدم غوره
الضوء في الجسم الشفافة وانه ماج اجزائه وما به الالوان تختلف بحسب اختلافه في
التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه
يخرج الهواء فيكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السو
اد والمحققون على انهما كيفيات متحققة لا متخيلة وظهور الضوء في هذه الصو
ر المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها بالاسباب الاخرى
على ما قال ابن سينا انه لا يشك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور
اللون الابيض ولكنا لا ندعي ان البياض لا يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض
المطبوخ فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل

اخرجت الهوا فيه عنه ولهذا صار الثلج به الحوار المسمى بحبر العزاء فانه يكون في خلل
طبخ فيه المرداسنج في ماء طبخ فيه الفلفل والبابونج نصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه
المتحلل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذلك لخروج تفرق في
شفافا ونفوذ هوا فيه فانه كان منعقدا فمتحكمة الخلو لتفاوت اجزاء منعقدة فتداخله
كاسر ضوء البعض الى البعض لما من ماء الفلفل بالتعريق او كما بل ذلك على سبيل الاستحالة
وفي الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار وكذا يبيض بالشحوم التحوب مع ان تفرق
الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينف حصول البياض في
الثلج والزجاج ومسحوق البلور والزجاج ونحوها لكنها سبب فيه سوى مخالطة
الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان لا يعلم حصوله الا بهذا
السبب على ما قال في موضع من الشفاء اعلم هل يعلم حصول البياض بسبب اخر ام لا وكلام
صاحب المواقف فيه وما نشأ من سوء الفهم في بعض عبارات الشفاء حيث يقول في
بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه
المخصوص سبب لظهور لون البياض ولرؤية لون هو البياض فانه يشعر بكون وجود البياض
فيها بالحقيقة ونسبه الى السفسطة وما استدل به في الشفاء على حصول البيا
ض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلافه لطرق الاحالة من البياض
الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم
القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف
ما يتركب منه الالوان اذ لو لم تكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء
لاجزاء الشفافة لم يكن تركب السواد والبياض الا على طريق واحد وان وقع
فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو
ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشعاع يعني لوجب الا
ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة وكذا
لا يتأتى الوجه على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الكلام نظرا لجواز ان يقع تركب البياض والسواد على

الخ

انحاء مختلفة وان انعكس السواد عن الاحمر لكنه لامتزاج وانه لم ينعكس عن الاحمر
انفراد **قوله** واقتصر بعضهم على نفي البياض وضعفه ظاهر **ش** اقتصر بعد
بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسخ ويقبل جميع الا
لوان بخلاف السواد ورد بمنع ثبوت الامرين فانه يجوز ان يكون الحقيقي معارضا والمح
والتجلي لازما لكن او لم يكن بسبب الماء ولزوم بسبب التجميل لا يقال محل البياض يقبل الالوان
وكل ما يقبل الشيء فهو عار عن ضده ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع
الصغرى فانه ان قبل ما سوى البياض الذي فيه فقد يلزم من عراه عنه وان اريد
بالقبول معنى الانفعال فكيف يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو كما هي وقد يقال لو
كان فاعلا للشيء وقابلا لاجزاء عنها لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس
بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام فاعلا وهو
من **قوله** وقيل الاصل هو البياض والسواد وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا
والبواقي بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور وقد يجيء انها لا
تفيد الحكم الكلي **ش** القائلون بكون السواد والبياض حقيقيين مختلفين منهم من زعم
انهما الاصل للالوان والبواقي بالتركيب اذ ينشأ من ان البياض والسواد اذا اختلطا
وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغيم مما تشرق عليه
الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت
الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها
سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت
الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد
وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى
هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
والبواقي حصلت بحكم المشاهدة وقد يجيء انها لا تفيد ان التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص الا ان ذلك المحسوس يحصل من هذا التركيب ولهذا يكون ح
مفيقة معهم مكدف **قوله** **المبحث الثالث** الضوء هذا انه ان كان هو

وان الحاصل من الشمس يسمى ضياء والحاصل من القمر يسمى نورا وهو ان حصل
من المضيء لذاته او لغيره ضوء ما يقابل الشمس والقمر فاول وثان وثالث وهلم جرا الضوء وبه الاجرام
قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الكوة وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة وهو عدم
الملكة لا كيفية وجودية تنافي الابصار مانعا للجالس في الغار عن ابصار الخارج ما على
للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بالرائي او بالمرئي وليست عرضا ضدا كما لسنا
في المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور فسر الضوء عني عن
التعريف كسائر المحسوسات وقد يعرف بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه
شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اخر ثم نعم
بلا بحث وكان الحق اذ التشبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بلا واسطة
يكون فايضا عليه من مقابلة بشمس او غير مضيء فذاتي فذاتي ما للشمس ويسمى
ضياء والمستفاد من نحو القمر ويسمى نورا اخراجا فقولهم هو الذي للشمس ضياء
والقمر نور الخ ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته
كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان
من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء
المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء
من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف
الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو
الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية
على ما ذهب اليه البعض ولا تكون مانعا للجالس في الغار عن ابصار ما هو في هواء مضيء
خارج الغار لانه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق
الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما
ولا يمنع ذلك بانه يجوز بانعدام احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو
منتف في الغار لانه لا ينافي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار
القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان الجعل لا يكون

الا

١٧٨

الا موجودا اجيب بالمنع فان الجاعل يجعل المعدوم كما يجعل الموجود الخاص بالمعنى
وان المتبادر من المجعولية هو المعنى الضروري قوله ولهم تردد في ان المضيء بيننا
بيننا هو من الهواء هو الهواء قلت اجمعا من المحققين من الحكماء على ان الهواء وان
الجسد في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية
او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بان المضيء بيننا هو من الهواء المضيء في افق الشمس
في وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة
المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس من ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان
الكلام في الهواء الصرف واما فيما ذكر من الامام والهواء اضاءة الهواء لو كان
بسبب مخالطته الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وليس كذلك بل الامر بالعكس
والمشهور بالامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى
حد مخصوص اذ التجاوز عنه افرط الضوء في الانقطاع وحاصله انه يجوز ان يجتمع
الاجزاء في ظرف التعين بحيث تمنع الامتزاج بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به
مضيئا كالحجر والحائط باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ شرط
الرؤية الملونية لا لون الهواء الصرف قوله واما الظل فهو ما يحصل من الهواء
المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر ونحوهما بالمستفاد من
المضيء بالغير بشرط ان يكون مقابلة القمر واذا كان للقوة نحو
في على الجسم حتى انه يبعض منه ويكاد يستهر الذات شعاع للشمس
والقمر بريقا للمرآة والله اعلم قوله واما الظل فهو ما يحصل ابو الضوء الحاصل
من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد
يسمى بالضوء المستفاد من المضيء بالغير كما ذكرنا في صدقه على الضوء الحاصل
من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وما قاله في المواقف من ان مراتب
الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاجسام بالمعرات كما نبهنا عليه
اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية

لا انقسام الاجسام فيبتنى على ابطال الجزء فمن عرف تناهي انقسامات المقادير
والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل
الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والتوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين
في ما يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية والانفصالية لا بحسب
قبول القسمة قوله واذا كان قد يشاهد من الضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم
حتى كانه شيء يفيض ويضطرب مجاوزها بالجنب يكاد يستتر ما به كان ذلك
في الشمس شعاعا وان كان عرضيا لا جسما اي شبه بها قوله البحث
الثالث في ان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء غير متحرك او متو
سط بينه وبين المضيء بالذات ان توهم ان المضيء بنفسه يتحرك الى
ان يقع عا وانعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء
وسطه انه لا ينفعل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة من جهة
في مقابلة الشمس الى الارض من غير الالتفات ولا يكون ما خلف الجسم المحسوس من الجهة
للباصرة الشفاف زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء و
تتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك من الى الذات وكل متحرك بالذات جسم اما
الكبرى فظاهر وانه فيه بالذات فلان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى
فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء بانتقاله من مكان الى مكان
كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره
وكذلك الحركة والجواب المنع بل الضوء حدث في المقابل للمضيء واما
كذا الحركة ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لا
متنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع اما ان تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع مر
وره من لحظة طلوع الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي تحت الثالث
انه لو كان جسما وكذا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الكثيف

يحيط

يحيط بالضوء ولما كان لا يستره الضوء الشديد استتارا او الواقع خلافه ولو سلم
عدم لزوم الاستتار فلا مفاد في انه مرئي ما ظهر في الجملة فيلزم ان يكون الاشد
ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون الاقوى على ادراك الباصرة الشفافية فمن
ثم يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث
يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو بسبب انضمام الاشعة لا الشعا
عة واما هذا الشرع من الجسم انضمام ما خالطه بالاجسام في شرط الخ ومن قوله
البحث الخامس الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط في تحقق الرؤية
اما المغايرة فلمشاهدة الحمرة وتطاوع الالوان دون الاضواء وافتراقهما في الوجود
كما في الاسود المضيء والبلور المرئي بلا ضوء دون لونه واما الثاني فلانه لا
يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء
ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والتوسط
هو الظل وتختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرفين ولا شك انهم يعنون به وذهب
ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لا انه شرط رؤيته في الظلمة لعدمه لا لكون
الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس في الغار يبصر الخارج حول الغار
وورد بانه لا يتبعا شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام
الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو
ضعيف لانه دور معية بشر المعي ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة
عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط في رؤية اللون لا لوجوده
على ما يراه ابن سينا ولا تصدق له بعض ما به كيف وانتم من انكار
الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود
اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه
ان اراد بالمشروطية توقف الشيء مضموم او المعية فغير محال على انه قد
صرح بوجود الضوء بدون اللون في البلور بل قوله النوع

الثالث

الثالث المسموعات وفيه مباحث المبحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى
كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع
او للقلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة
ويدل على وجوده في الخارج وتعلقه بما يساير به هنالك ادراك الجهة
والتمييز بين قريبه وبعيده ويشير ذلك الى ان الهواء القارع من تلك الجهة او
تقوى القرع القريب وضعف البعيد والالات ادراكه كونه من الجانب المخالف لمنفذ
ذي الصماخ ولا تميز بين القوي البعيد والضعيف القريب شرح الكيفيات المحسو
سة المسموعة وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله
تعالى من غير تاثير لتموج الهوا والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد
الاراء الباطلة الفلسفية من غير تعرض لبيان البطلان لانه لا يحتاج الى
زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول
للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع فلا يحدث من قرع الكرباس بمندف القطن قرع
لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الما تحدث بصدم
مع سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع بنا على ما توهم بعضهم
بنا على اشتباه الشي بسببه القريب او البعيد كما ان التموج والقرع وا
لقلع ليست من المسموعات قطعا بل يدرك الاول باللمس والاخيران بالبصر
وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهوا
المتموج الى الصماخ واستدل على بطلانه بانه لو لم يوجد الا في
الحس لما ادركنا عند سماعه جهته وحدوثه في القرب والبعد لان الشعور بانه لا وجود
له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف
انه ورد الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد كيف لا يجوز ان يكون
ادراك الجهة لما ان الهواء المتموج ياتي منها وتميز القريب والبعيد بحسب ...

ان

ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة فانا
نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة ذي الصماخ ولم يكن كذلك
لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجي الصوت من يمينه فيسمع باذنه
اليسرى ويعرف بانه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى الاذن
اليسرى الا بعد انعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان تشتبه القوة وال
ضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد والقريب والقوي والضعيف والحق في
الصوتين اشتباها وبين القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان
في القرب والبعد وليس كذلك ولهم ترديد في مقام اخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج
الى الصماخ فالمسموع هل هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج
ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت ومن جهة القرب والبعد فانه لو لم يسمع
الا ما في الصماخ من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدا
حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ
اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده لان المحسوس لم يدرك الا من حيث
انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار
ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت ومن جهة القرب والبعد حجة
لنا على مطلوبنا من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج عن الصماخ ايضا
مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا قال الامام ان التمييز بين الجهات
والقريب والبعيد في الاصوات ليس كما هو حكم علمنا انا نجد الاصوات الخارجية
حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ و
ما اورد من ان الامر مشكل او هو ان المدرك بالسمع لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن
كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل انما يدرك الصوت الذي في تلك
الجهة من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات وكيف يوجب
ادراك الجهة نعم يشعر بعضهم بان يجعل الصوت ذو تلك الجهة مدركا بالسمع
الا مشعرا انا نعرف بسماع الصوت تلك الجهة انه هناك في بعيد ... الحدس

وشق الهوا المجتمع بين هذا الجسم انما هو منه وان لم يكن الجسم المقروع فانا او المشقوق فانا وانما
التشبيه في ذلك مجاحل ما ذكروا فيه انا نبصر ما اخبرنا الصوت عند الصماخ نشبهه
بما فيه قبلناه آخر راكنا في الذكر يصل البنا الى القلبة في قبلة في جهته ومقراو ورد
وما يكان يقع شى منه منادبا اخبرنا الحيث ينقطع وينسى وح نزر لما او
ارح ومورده وما يقع منه موجود الا جهته وبعد مورده وقربه وما يقع من موج
امواجه وضعفها ولذلك يكون الحجر ضعيفا انه يضعف موجه شى شى
في المسافة اثر ينتهي بنا الى ان المصراد لم يعلم في فحد البعد لكن يقدر ما يقع قوله
ونجد المعنى كون ادراكه بوصول الهوا الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح
وان من يتكلم في طرف انبوبة طرفها الاخر على اذن واحد من القوم يفهمه هو
بنفسه وانه يتأخر بحسب البعد ان من قتال هذه تشبيه كضرب الفاس من بعيد
وامثال هذه امارات لا يحصل حرا ما فيه لها اليقين الحاسي وان لم يعد علمه
ابعد لكنه لو انستعر قيام امثال تلك الكيفيات بجميع اجزاء الهوا وبقاؤها على
هيئتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ في صلب الاجسام او بين بعيد
وكذا رجوعه من مصادمة الجسم لكنه فليس على ما زعموا الصدا سواء معكوا لو اطل
نفس الهوا الذي اصح او امر منكيفا بالكيفية على ما هو الظاهر شرح اي الحكام سبعة
انه اذا وجد سبب الصوت موضع تكيف هوا ذلك الموضع بذلك الصوت
ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
ولا يسمع الا السامع الذي يقع في تلك المسافة وتحل الشبهة المذكورة وتمسكوا
بوجوه الاول انه يميل مع هبوب الرياح وكذا يسمع من كان في الهبوب من جهته
وصول الهوا اليه فلو لم يكن الهوا حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك
الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في جهة وطرفها الاخر في
فم انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من
الحاضرين وما ذلك الا لانه منع الانبوبة الهواء الصمت عنهم الثالث انا نرى ضرب
الفاس من بعيد على الخشب فسمع وتاخر سماع الصوت عنه زمانا بتفاوت

بحسب

بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فعلموا ان السماع يتوقف على وصول الهوا فان كل لهذه
واجيب عن الكل بان غاية ما ذكرتم الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز
ان يكون ميل الصوت مع الرياح وانقطاعه بالانبوبة بالسمع وتاخر السماع عن
ضرب الفاس بسبب اخر فلا يدل على توقف السماع على وصول الهواء حامل الصوت
والجواب ان هذه الامارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم حجة على المناظر
واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهوا بوجوه الاول انه لو كان
لما ادركنا جهة الصوت ومن الغرب والشرق لان الواصل انما يكون الا مامة الصماخ
والجواب ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهوا ليس هو القائم بالهوا
الواصل فقط بل مع ما يشعر به النفس ان مع انها بطارف الثاني انا ندرك ان الصوت
المنوذي عند هبوب الرياح يسير من جهتها الى خلفها والجواب ان ذلك انما
يكون عند امكان الوصول الجملة وان لم يكن عليها ونظيره ولذلك يخلو عن تشويش
الثالث انا اذا سمعنا صوتا من بعد بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بان
ممتنع نفوذ الهوا في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي اضعف واسرع
زوال من الذي قام على الماء وهو جار فيه مع عدم البقاء والجواب بانه اذا لم يكن للجدار
منافذ فيها اصلا ولا يكون هناك طريق واخر للهوا فلا نسلم السماع لانه بلا ثالث
اصلا فيها فيه ولا يكون السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي في
يحرضه كالهوا فيصح انه لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقا
بعينه في الهوا وان اريد به تلك الكيفية المسماة عند المتكلمين بالصوت
والحرف فلا امتناع له بل لا امتناع في بقائه مع النفوذ في المنافذ والحواجز
فيام تلك الكيفية المخصوصة بجزء الفار بكل جزء من اجزاء الهوا بل يزول كل
من تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهوا مع في كل لطافتها على تلك الهيئة
والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة
[illegible] حلها او ابعد قد عن بعيد الصدا او هوان الهواء اذا تموج وفا وصدمه
املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك التموج الى خلف فيحدث بذلك الشيء

الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدا او تردد واما ان امر وشدد
تموج الهواء الاول الزاعج على هيئته ان من تموج الهواء امر مبينا او بين المقاوم
تكيف بكيفية الهواء الزاعج وهذا هو الذي نشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على
كيفيته التي بها لاشتغاله بها مع مضادته الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته
وامراته كيفية من يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصانع له المستبعدات التي
تكاد تلحق بالمحالات قوله المبحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية بها
يتمايز عما يماثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع وهو الحرف ش هي
تلك الكيفية العارضة وهي عبارة عن هيئة [illegible] لك الصوت الخ ونحوه عبارة صح
عن المختصر ومجموع العارض والمعروض هو عبارة البعض وكانه اشبه بالحق
وقيد المماثلة بالحدة والثقل احترازا عنهما وبان كلا منهما يعين تمييز
صوت عن اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة
وقيد التمييز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره بان التمييز بها
لا يكون تميزا في المسموع لانه لا يسبب بمسموعية الا ان في كونها
كيفيات نظرا والاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة والجهارة معنى التمييز
في المسموع ليس ما به ان يكون التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة ونحو
هما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان
الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الخفة والثقل كلام
لا يعقل له معنى وكانه وقع في النقل سقط بحذف بان عن البعض المماثل له في
الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التمييز في المسموع لشهرته ويعني بهذا
الشكل والحوان تعريف الحروف بان ذلك [illegible] وكان المقصود تزييد
تفصيل الماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصيتها قوله
وينقسم الى صامت ومصوت مقصور هي الحركات او ممدود وهي المدات ومعنى
الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات
بالى

بالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالصوت لانه
لا يكون الا [illegible] بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله في بعض اللغات
كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين الصامت المقصور في الحركة ش الحروف
الشكلية تعرف عن غيرها في الحروف وقد تسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء ١٠
التي تسمى المصوتة الممدودة وهي المدية [illegible] العربية حروف الحركة فهاما
[illegible] المحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء
المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون
الا مصوتة واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم ويشير المراد بالحركة والمحرك
ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف
الصامت [illegible] الى مخرج احدى المدات بالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى
الياء كسرة [illegible] في امتناع الابتداء بالصوت وان المتحرك [illegible] سكونه
[illegible] بالابتداء بالساكن الصامت [illegible] لانه عبارة عن مد متولد
من اشباع حركة فما لم يتصور الحرف لا يتصور المد حيث يكون [illegible] ساكن متحرك و
هذا هو [illegible] الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوعا
في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين [illegible] الحد في
الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف علة والثاني مدغما نحو
[illegible] فانه [illegible] اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعمرو [illegible] البعض على ان الابتداء بالساكن
[illegible] على امتناعه [illegible] ببعض الحروف فان ذلك القصور الالة
والا [illegible] على انه [illegible] ان المصوت [illegible] اي ما كان مشروطا بالصامت
فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كما في الابتداء لزم الدور [illegible]
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان
يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا وكذا [illegible] قوله ينقسم الى
[illegible] وزماني كالباء ش ينقسم الحروف باعتبار [illegible] الى [illegible] انه

امكن تحديده كالفاء فيما نحن فيه واما لم يمكن كالطاء مما نحن فيه وهو ان يوجد في اول زمان ارسال
النفس او في اخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل بحتمل الامر
فيه وعروض الكلام للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الحروف
ما يشبه الزمانية كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ويشتبه الحس بامتياز زمانه بعضها
عن بعض فيظن مستمرا واجزاء قوله والى متماثل بالذات كالباءين الساكنين وتختلف
بالذات كالباء والتاء او بالعرض كالباءين متحركة وساكنة او مضموم ومفتوح شرح يريد
ان الحروف الستة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض
اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد تختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة
كالباء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الان او في وقت اخر او يتلفظ بها عمرو
او غير مشخصة كالباء الساكنة والمتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة ومع
قطع النظر عن التلفظ تكون افراد النوع الواحد اما متماثلة كالسكون
والحركة كالباءين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما
مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى
بالتماثل والتعدد بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال ان الاولى بالتماثل
الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يبق المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل
والاولى ان اعاد في العارض ايضا كانتفاء الباءين الساكنتين فيبقى المختلفة صورة
انه يتصور التعدد بدون التعدد ولو بالعارض قوله والصامت مع المصوت
المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل كَ ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل
كا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل لانه بمنزلة مصوت
مقصور بعده ساكن صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور
على ما هو اعتبار العربية وقد يقال ان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور
فهو مصوت يحدث نبرة منه شرح انه على بعض المتأخرين معنى المقطع متسع

باشتهار

١٨٤

باشتهار فيما بين القوم بما ورد بالفن وبحمل على ما صرح الفارابي وابن سينا والا
مام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا قـ
مقصورا مثل با بالفتح والضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممد
ودا مثل لو ولا وبي وقد يقال المقطع المفرد لمقطع مقصور مع ساكن صامت بعده
مثل هل وقد يقع لما ثله المقطع الممدود في المنون فان فيه حاجة
الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود لا يمكن الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده
سواء كان مصوتا مثل او صامتا مثل لا نقول ان المقطوع حرف مع حركة او مع حرف
متحرك مع ساكن بعده واما ان المقصور والثاني الممدود فقلنا المقطع المر
ود باعتبار الثاني صامتا ان هاهنا ولا كلام في ان بينهما مصوتا مقصورا
وهو فتح الهاء او باعتبار ان الاجتزاء صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت
مقصور على طريقة العربية ان لا كلام في ان بينهما فتحة وقد يقال ان المصوت
الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور جزءا من المصوت المم
دود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فيكون ما كان صامتا مع
مصوت ممدود قوله وتتالف من الحروف الكلام المنقسم الى المفرد والمركب
باقسامه ويسمى اللفظ الخ وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا
مثل ق واللفظ ما يتالف من المقاطع وبهذا يصح في مقابلة الحرف
والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع قوله شرح يريد
ان الحروف الكلام ويعبر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة عن اصوات
الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب
والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه
والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ
المفيد بمعنى ما يدل على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت
النسبة خبرية مثل قم وهل زيد قائم والفعل زيد قائم ونحوه او اخبارية مثل زيد قائم

سواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل لِ او ممدودا مثل لا وهو او مركبا من المقاطع
كذلك وقد يخص اللفظة بما يتالف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا
يقال اجزاء المركب اللفظ او حروف او مقاطع فزيد قايم من مقطعين وماذا من
من مقطعين وما زيد من مقطع ولفظ وزي فهي امر المخاطبة من مقطع
ومركب وارضي واخشوا من لفظة ومركب ويشكل بمثل قوا وفي فان كلا منهما
مقطوع ممدود فقط الا ان يقال انه من مركبين حاصة ومحذوفة واما مثل وفي
مقطع مقصور ولفظ وهو الضمير المستتر اعني انت وهذا الحذف فوا
ونحوها لكونه من الواو والياء اشبه وكونه مستتر هنا الى **قوله** وزعم العلماء ان
اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع
مقصور او ممدود او ما يتركب منهما ورده بانه بالعرض لا بالجنس ش زعم العلماء في
ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل بالذات ينقسم الى ما هو العدد وغير
ما هو القول واحتج بانه ذو جزء ينقدر بجزء وكل ما هو كذلك فهو كم واما
بيان الصغرى ان اجزاءه اما مقاطع او مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب
بان يرد ما مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركيب هذه المقاطع
مرة اخرى فتحصل الاشياء اعظم من تقدم بما اصغر منها كما يقدر العلة هي
المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة والكلها ما
ذكر فيه المقصور او كمل ثم ارتفع بالممدود والقول ينقدر بجزء منه وربما يحتاج
الى ان يقدر بالشبر او اكثر كساحة المقادير فان منها ما تقدر بجزء منه ويستغرقه
ومنها ما يحتاج الى اذرع او اكثر واجيب بمنع الكبرى لم لا يجوز ان كان ذلك لذاته
ينقدر لذاته وهذا ان عرض للقول ما صحبه الكم من جهة الكمية التي فيه
كان الجسم ينقدر بالذراع لا بما فيه من الكم المتصل **قوله** النوع الرابع المذوقات
وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرافة وفي الكثيف
مرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة

وفي

وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل
تفاهة ثم يتركب منها انواع لا تحصى ش المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها
تسعة لان طعمها حاصل من ثلاثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بين
احوال ثلاثة للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما ويرتقي ما ذكر
من التأثيرات فذكورية المطبوعات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيب واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج بعض
من الكيفيات بها بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسم
كالبشاعة المركب من المرارة والقبض في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها
نوع من الدواء والزعوقة المركبة من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد
لا يكون كالحدوة والحرافة في الكراث المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض
ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعروفة في الطعوم
هي مثل ماء اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له كالبسائط كما
يحس بطعم لكثافته لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية في الحر كحو ما فيسيل
من ان هذا هو الذي يحس المطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المر
ارة والتفاهة كمرارة محضة **قوله النوع الخامس** المشمومات وهو
الخ والكم ولما لما نوع فعل اللمس جهة المكابدة والمماثرة من الجهة طيبة
ومنتنة او المجاورة من الجهة ملونة ومنفعة من الجهة المسية ش النوع الخا
مس هو المشمومات وليس فيها واعلم انهم وان اعتبروا الطرق المحدود في الجميع
المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على انها انواع من
المحسوسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة ولهذا فهي بحسب الانتم
متفاوتة في الوقوف على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا و
كون مصادرها موضوعة لزم ان النوع من المحسوس له الانظار والسمع او

احوال

يقتضي البدن كالنوافذ هذا فيقال ابصرت النور وسمعت الصوت ولمست الحرير
واللين وذقت الطعام وشممت العنبر والورد بحثه **قوله** القسم الثاني
الكيفيات النفسانية اي المختصات بذوات الانفس الحيوانية يعني انها انما تكون
من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يستلزم ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة العلم والقدرة والحياة ونحو
ها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفيات النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا ولا تمايز بينهما فربما تكون الحال بعارض بان
تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا
ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يتبادر الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو
ذلك الشخص بعينه ويشترك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض
المشخصة **قوله** منها الحياة وهي قوة تقتضي الحس
والحركة كذا يكون مثل القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس
والحركة لتغاير الاثر والموثر وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع
عدم الحياة ونحو ذلك في العضو المفلوج والى ذلك الحياة تابعة لغير حس
وحركة واغتذاء وكما يشترط عندنا اعتدال المزاج ووجود البنية والروح
الحيواني ثم سميت شرح معنى الحياة في حق الله تعالى واما حياة الجن فلا يبعد
فبعد ما اختلفت العبارات في تفسيرها لما في هذا الاشكال وبعضها بل
من جهة عدم ما يطلع عليها والتعبير عنها اما باعتبار اللوازم والاثار
فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقصد
الى تفسير للتغير على ما هو راي البعض لما عندنا وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس
والحركة ولما هذا المراد لما قال يتضمن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما يجيء

تفصيلها

تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح
بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا
ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يجيء في بحث المزاج واذا حصل المركب اعتدال
يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة وانبعثت عنها باذن الله
تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار
فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة متقدما عليهما
بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بدون الحيوان لكن
هذا انما يتم لو ثبت ان الحياة مبدأ القوة الحس والحركة وان الغاذية في النبات
والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحياة مغايرة هذه لها فان قيل
لو اعلى مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحياة مو
جودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من
غير اغتذاء واعترض بان عدم كل احساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل
على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا
يصدر عنها الاثر لمانع من جهة الفاعل او القابل واجيب بان القوة ما يصدر
عنها الاثر بالفعل يعني ان نريد بها القوة التي يصدر عنها بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي وهذا ينبغي ان يحمل على
المحض وتفسير معناه ان القوة التي يصدر عنها الاثر بالفعل بانه ظاهر
البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة بل
فيه لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم ينبغي ان يقال لم لا يجوز ان يكون
مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون
البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة القوة المسماة بالحياة لد

للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما يحتاج
الى البيان قوله ولا يشترط عندنا اعتدال المزاج وبُنية البنية والروح
الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله في الجزء وخالفه الفلاسفة والمعتزلة
لنا توجيه على ما يشاهدون زوالها بانتقاض البنية وفقدان اعتدال الروح
ومنا من الشمول على عدم الاشتراط بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء
من حياة واحدة فيلزم قيام العرض بالكثير محلا واما ان يقوم بكل جزء حياة ورد
فيلزم بالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه
فايد بالمجموع على ما سبق ولو سلم فمجوز معية ولو سلم فعدم المرجح ممنوع
غايته عدم الاطلاع عليه شرح ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني
للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى
والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني
جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما شاهد
من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط
تمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث
يمتنع بدونه تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون
الحياة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من
البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بالكثير محلا واحدا وقد مر بطلانه
واما ان تقوم بكل جزء حياة ويلزم منه اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ورد
والحاد

والحاد بقيقه الحياة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لما شاهد من جهة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم حياة
بمجموع الذي هو البنية المؤلفة ولا يلزم منه الا قيام العرض بمحل على ما سبق او
يقوم بكل جزء حياة ويكون اشتراط كل الاخر بطريق المعية دون التقدم ليلزم
الدور والمحال ان تكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حياة بالاخرى غير عكس
لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال لم لا تكون الحياة غير مشروطة
بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخرى غير مشروط لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحياة بقيام حياة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاخر لتحقق
به تحقق البنية قوله واما الموت فهو الحياة عدم عما من شانه ان يتصف بها او
بكيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه معنى خلقه الله في الحي يقتضي زوال حياته
الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل يعني الاثر او انما نشر اماله وعلى كل
قال معنى فلعله تقريبي او غلط الشبابه شرح اما الموت فعدم الحياة ومعنى زوال الصفة
عما من شانه ان يتصف بها بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة من العمى للجماد بين
التقابل على تطرق العمى ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند انعدام الحياة
موتا وعلى هذا فيكون الموت عدميا وقيل هي كيفية تضاد الحياة فيكون وجوديا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت معنى خلقه الله تعالى في الحي
يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل
على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو اريد
به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل
على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق هاهنا التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي
جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو تعسف
في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد منه لان في حمل الحد نحتاج قوله

ومنها الادراك وبيانه في مباحث البحث الاول انا اذا ادركنا شيئا فلا بد من
ظهوره عند العقل وذلك ليس بوجوده العيني اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له او بوجوده
كادراك الجبل بوجوده العقلي وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشيء
حضوره عند العقل ش بدأ من الكيفيات النفسانية بالادراك وقد سبق نبذ من
الكلام فيه والذي استقر عليه رأي المحققين في العلم سابقا ان حقيقة ادراك
الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة عنه او
الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك وذاته التي بها الادراك
وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها
بعينها او بمثالها سواء كان التمثل منتزعا عن امر خارجي او متحصلا ابتداء وسواء
كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي
قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بنفس الذات
فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس
في الحاسة نظرا لحصول الصورة في آلة كقوة الجليدية او العين وكادراك
الحس المشترك لحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد
الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجي
على ما هو المتعارف لا يتأتى مع ما في التقسيم نعم تضمنت العبارة في جانب
الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كأنه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور
عنده لكن ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي
تكرار بحسب المعنى فكأن هناك حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة
وليس يلزم الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا
اذا ادركنا شيئا بعد خفائه نجد انه يحصل لنا حال لم تكن ونحن نشعر بها
بانها حصول امر لم يكن قبله وما ذاك الا التمييز وظهور ذلك الشيء
عند

عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من
المعدومات بل من الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدرك مع
تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى انه يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث
لو وجد في الخارج كان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصور ومن هنا نشأ ههنا ان
انقسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك وبعضهم من ادراك الشيء سواء واما
اعتراض بان الادراك صفة المدرك ونحوه صفة الصورة فهو مما يلتفت اليه عند
المحصلين سواء جعلنا الادراك المصدر المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض
بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور يجري به ان المراد به الشيء
الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف ونحو يجاب
بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل قوله اما حقيقته فكادراك النفس ذاتها او صفاتها
فيكون اعتبارا بان هو كاف كالمعالج يعالج نفسه وفضله العلم او العلم فقد يكون
وجود ما بيننا هي واما بصورته المنتزعة في المادة او غير المنتزعة
في المجردات او المعدومات ش اما حقيقته فقد تراه الى ما ذكر واما ان الشيء
المدرك اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا
وح فاما ان يكون ماديا او غير مادي وعلى الاول تكون حقيقته متمثلة عند المدرك بعين
حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه ذاتا وعلى الثاني يكون بصورة منحطة
في العقل غير مفتقرة الى انتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو
مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له بحسب حقيقته كما في ادراك
المعدومات واعترض على الاول بوجوه امرها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس
نحو انها وصفاتها ... بدوام الحضور واللازم باطل لما يكثر ان الصفات
ما لا يطلع النفس عليها وما ... لا بعد النظر والتأمل والكلام فيما هنا
النفس ... بجواز ان يكون هذا هو كذا ... العلم بالعلم بانه ابطال بالنحو واحد

بيّنا وهم يقولون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيهما ان حصول الشيء لكل شيء وحضو
ره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه لا ه
وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بالضرورة
وهلم جرا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول
بمنع مقدمات بطلان الجزء وهو ممكن نعم وعن الثاني بان التغاير الاعتباري
كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وما حاصله ان ليس
هنا الا شيء واحد وهو ذاتها المجردة المدركة وهو ليس بغائب عن نفسه فمن
حيث بعضه مشهودا يكون عالما ومن حيث بعضه شاهدا يكون معلوما ومن
حيث بعضه مشهودا يكون علما ويرجع الى وجود الشيء اعني حصوله وحضوره
ما زال الحاجة عليه **قوله** ولا يرد صورة الشيء وهو تنبيه على التغاير لم يلزم انطباع
النفس الحار بحرارة مثلا الشيء واحو الحرارة والاستدارة ونحوه بناء على ان حصول الصورة
للنفس ليس كحصول العرض للجوهر وهذا ابلغ من ادراك المعاني العقلية
انطباعها بالبياض والفحم والمحروق والتخيل انطباع النفس بها وان الكلام في
عكسه وليتحقق في مثل حصول السواد للجسم ثم ما يتضح من ذلك ان البصر
هو السواد ما تشخصه والمتعلق هو الانسان ما صورته وانكم تجعلون الادرا
ك النفس او المحسن شيئا مع ان الحصول الجليلة ثم شكل وان ذلك يتحقق
الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصورة العلمية
وان كان حصولها في العقل عرضا فيها ثم يكون الماهية المعقولة موجودة
بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لا انها تكون جزءا
قياسها بالنفس الجزئية وكلها في حيث انتسابها الى الحاضر ونسبة
الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا
باعتبار العقل وهنا فجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث الحصول
الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاذهان كسائر صفات النفس

وفي حيث انه زائد عليها معقول ومحمول عليه الحد هذا وأما المعلوم فهو
ما له الصورة لا نفسها الا انها لها تعقل ويحققها احكام هي المعقو
لات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة
شرح و اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول
الصورة المساوية للشيء تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة
والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع
ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما
وجوابه ان الحاصل قائم به هوية الحرارة لا صورته وماهيته وكذا جميع الصفا
ت والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكفوفة بالعوارض وفاعلة للصفات
الخارجية والصورة كلية مجردة لا تحققها الا شكلام ولا يترتب عليها الا
ثار وهذا لا ينافي تساويهما للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت اياها ثم الماهية والحقيقة لا تطلق على الصورة المعقولة بل
على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول في النفس
مساو لهيئتها وتارة انه نفس ماهيتها فيحمل على المساواة وموا
فقة الامر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال بالمعاني مختلفة كحصول الكل لطا...
وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول الشريعة للمكون وحصول
الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر
في محضر غيره وبالعكس ولا يلزم الانطباق لانه هو حصول العرض لمحله وكذا
كذلك حصول الحاضر لمحضر غيره وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه
خصوصية لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما
او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات وهذا غير
الحصول الحاضر اي مغاير لحصول العرض لمحله المستلزم من حمله انطباع
ما يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالبياض والفحم والجرم والثقل

ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الانطباعي فكيف يلزم من ذلك ان يتصف
من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستتارة ونحو ذلك وانا الكلام في ان الحصول
الانطباعي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها
على ما زعموا انهم لم يثبتوا ان ذلك مبني على ان مجرد حصول الانطباعي كاف
في ادراك النفس صفاتها وعلى انها مستلزم للحصول الادراكي والجواب
ان الوجود غير منحصر وهو الصورة وما خذه واما انه لو كان كذلك لزم من ادراك الحد
النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها امتناع التعلق
من قبيل بامر عدم التمايز بين الصورة والهوية فجاز التماثل المانع من الاختلاف ح رد
ربما هو بين الهويتين ولو سلم فيطرد في الحصول الانطباعي وفي الجملة اذا
كان الحصول الادراكي غير الحصول الانطباعي فيتحقق كون الحصول الانطباعي من شانه
الادراك مستلزما للادراك عدم استلزام الاحد بين يستتبع شانه الادراك
لحصول الشواهد لم يحتج اولا بالتعريف [illegible] ان الادراك الحاصل ان نعين
الحصول كان المدرك الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها
انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الضوء
وهذا الانسان لا نقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود كما قيسه بكونه
سفسطة والجواب بانه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود
لكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك لحصوله لا بنفسه او به
ذاته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس والحس المشترك
مع ان حصول الصور ليس بشيء منهما بل الخيال او غيره من الالات كالهوية
والجليدية للمبصرات مثلا فان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه
الحصول والجواب انه لا نزاع في ان المدرك انما يجعل ادراك المحسوسات
هو الحصول الالة بل الحصول عند المدرك الحصول في الالة فقد يلزم منه
وبهذا ايضا يدفع اعتراض اخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس علما
هو

هو المراد بالمشاهدة كان ادراكا لكان الحاضر الذي لا ينفك عنه النفس مدركا
وليس كذلك ومنها ان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس وقد يعلمونها مطابقة
للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا لانعكس ماهيته وامتناع كون العرض
مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا يعلمونها كلية مع ان
كونه الشخص القائم بالنفس الجزئية جزئي بالضروري وايضا يجعلون العلم تارة حصول
الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو
كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا او عرضا او كليا او جزئيا واما عند تعدده
باعتبار فيه تكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الخارج قائمة بالموضوع
الذي هو النفس ولا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا او عرضا في الخارج بمعنى
كونه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا كونها جزئية من حيث
قيامها بالنفس الجزئية ينافي كليتها من حيث مطابقتها الافراد الشيء
بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصور
ة بعينها ثم ان نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية
الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالحصول في
تحقق واعتبارات الى بالحصول معنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك وبهذا
الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لما ثبت
ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصول الشيء لمحله واينما
الاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليستتبع لزم الادراك حصولها في
النفس وحصولها فيها لكن حصول الانطباع مثل حصول العرض في المحل على ما
سبق قلنا هذا الكلام في قوة هذا الاشكال بل تقرير له تشكيك في الورود على كون
الادراك حصولا غاية ما يلزم انه لا يتعقل ان الصورة قد تحصل بينا ان الحصول غير
كما

نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس ما صدق لها حصولها ثم لا انصافا فيكون موجودا
عينيا قائما في صفاتها وقد توهم من هنا ان الحصول غيرها فتكون صورة ماهيته
للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر لا تتصف النفس بها ولا هي
تحصل للنفس حصولا مثاليا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له في
الذهن والصدق المعلوم فيها يجوز كون المعلوم بالصورة في العقل لا نفس الصور
نعم قد يستشكل بانها تعقل وتحققها اشكال وعوارض لا تحاذي بها امرا في
الخارج وهي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يجعل الكلية
من عوارض المعلوم واما المعلوم الذي ما له الصورة اعني الموجود العيني
فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي **وذكر** في المواقف
عن المحقق ان الموجود في الذهن هو العلم وان معنى كون الانسان كليا هو
ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها
كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية
او يجعل الكلي امورا متصورة ارتساما في غير العقل واما الكائن المعلوم حصولا في الخارج
فيكون جزئيا لا كليا **وانت خبير** بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يبق
بين الوجهين فرق ولا هو قوله بها معنى **قوله** والمتكلمون من انكر الوجود
الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه
فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الا بين متحققين
له احد ولزم القول بالصورة في الكل لان الادراك معنى واحد فلم يصح
ان الاضافة الى المعدوم المحض والصورة له وان امكن صورة في الذهن
كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بيان البطلان فلذلك
تميز من المعلوم لا الصورة ومعنا هنا انه له وجود اغير متناهي وهي من
حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم مجرد الموجود فان

العلم

العلم ما هو الذهني والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع
صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحركة امر هو الاجتماع
ثم يحكم بان مثله لا يكون بينه وبين البياض او على سبيل النفي بان يحكم بان ليس
بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لا معلوم له **ش**
يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق
بين العالم والمعلوم واما صفة لها تعلق لا اضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية
واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هنالك ثلاثة
امور او لكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا فاذا سئل الادراكات فان اورد عليهم
علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين **اجيب** بان التغاير
بالاعتبار كاف على ما مر في حصول الشيء لا لشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدوما
ت من الممكنات لكثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالجمع بين النقي
ضين بها الخلاف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تتحقق في الذهن ايضا لم
يتصور الاضافة بينها وبين العالم ولا يقال ان امكان تحققها كافية بانفسها على
ما هو راي ابي هاشم او بغيرها [illegible] المرام الغاية غنا ضرورة البطلان في
الممتنعات فلا بد من اثبات الصورة الذهنية فالعلم بالمعدومات لا بد
لا يقول الادراك معنى واحد لا يختلف الحد بالاضافة الى المدركات والمدرك فاذا علم
انه غير نفسه لا اضافة في موضع كونه تركت مطلقا **فان قيل** العلم با
لمعدومات وارد على القول بالصورة لبطلان الصورة ان تكون نفس الصورة لا بد
للمعدوم المحض ما ان يكون في الخارج ولا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهني
فيكون فيه من المعلوم امران هو الصورة وامر اخر له الصورة وهو باطل يعترف به احد
قلنا ليس في الذهني الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها
بحيث لو امكن في الخارج لكانت هي وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث
قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها ماهية

العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له بوجود غير متاصل وهذا
نحو من الوجود فان العلم ما به الكشف وهذا المعلوم ما به الخارج كما مر وبهذا يندفع الاشكال
الذي اوردوه انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا
انما هو في صورة الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتبارات فغير ذلك بمعنى
مطابقتها لما ذكرناه هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم
بالممتنعات ليس بحصول الصورة كما انه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة
في العقل وانما يمكن ان يتصور شيء هو امتناع النقيضين بان نتصور المستحيل انه يكون
على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل
هذا الامر لا يكون بين السواد والبياض وعلى هذا اعتمد صاحب المواقف فحكم ابو نصر ثم
حيث جعل العلم بالمستحيل علما بما هو له تشبيها على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس
بشيء وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى
ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره المحقق من انه لا يصطلح على ان المعلوم
ما تعلق به العلم من الاشياء. قوله المبحث الثاني انواع الادراك اربعة ادراك
احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن
الكل. شرح الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على
هيئات مخصوصة محسوسة من الاين والوضع والكيف ونحوها والتخيل ادراك لذلك
الشيء مع الهيئات المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك للمعاني
غير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في
المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء
اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس
مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا
والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عنه وعن الثاني والتعقل مجرد عن الجميع

بمعنى

١٩١

بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم تكن مجردة عن اللواحق
بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية وحصولها عن
ضبطها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها للصفات التي للنفس وكونها معنى
العوارض الذهنية كما عرفته في بحث الماهية. قوله وعند الشيخ الاحساس
شرط بالشيء علم به وان اراد انه ما يتناوله مباحث العلوم الا باعتبار التعلق والنطق
بوجود ذي نحو من العرفية بين ما هو العلم التام بالشيء والاحساس به وان ار
اد انها نوع من العلم فلعله مبني على الحكمة في العلم على مطلق الادراك وهو
انما يقال ان عدم الاحساس قد يخص بالمتغير او بادراك المركب ويقابله ادراك
الجزء او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق ويقابله الخالي عن الجزم
مطلقا او عن المطابقة فيها كذا مركبا او عن الثبات اعتقادا او فقد لا يعتبر فيه
المطابقة ايضا ولكون الشيء تردد في الحكم والوهم كذا ظنا للطرف المرجوح
فان عد منهما من التصديق فظاهر وان اريد بالشك الحكم فيتساوي الطرفين
فهو من الاقسام المتباينة. قوله عند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بال
شيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسمع علم بالمسموعات وهكذا
الباقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا وبين الابصار
وهكذا بين العلم التام بهذا الصوت وبين سماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها
الى غير ذلك. واجيب بانا لا نسلم ان ما تعلق به الاحساس يكون تعلق العلم به بطريق
جواز ذلك او لم يسلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف
اما اولا فلان الكلام في تعلق امر علم به ضروري كيف وانا نعلم علما يقينيا عند عدم الاحساس
احساسا واما ثانيا فلانه مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك
الشيء بالحس هي حقيقة ادراك الشيء بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق
الحصول في العلم بالشيء بل طريق الاحساس كذلك واما الكلام والجرس واما بعد تسليم
كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم

ان تقول

يطلق الماهية وادا او النوع منه والحيوان الطبيعة فيه على انه مساو مخالف لما عرف والملخص
فانه اسم يصدق على الماهية وادراكات وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني
اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير
المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد
المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق
فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن
التصديق يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق ان المعتبر في
اليقين هو ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو
اخطر لحكم بامتناعه منه ان يكون مثل اعتقاد بسيط لكونه مركبا يعني
حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه لو اريد به غير الزوال والزوال
يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات
قد يكون بالزوال يعني بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب
انه ان اريد بالشك هو مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك
فيه غير ممنوع وان اريد الحكم والحال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فقد يفنى
فيه بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فانتقض
بو على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب واما اعتقاد الصحيح والظن
لما ان غير الجازم لما لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس
وادعانها للوقوع التصديقية اخذ نوعها وما ذكر الحد تام وجمع من المتأ
خرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم
نظرا ان الشك تردد بين الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة الطرف
المرجوح وكلاهما تصوري لا حكم فيه اصلا **قيل** المراد بالشك
الحكم بتساوي الطرفين عند العقل **قلنا** هذا التصديق يكون احد

الاقسام

الاقسام لما يقع منزلة قوله انا شاك وبهذا **قوله** والذهول عن الصورة
بعد ادراكها ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو
والجهل البسيط عدم ملكة والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة
متماثلان الا اختلافهما انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة وكذا العلم ينقلب
جهلا مع بقائه ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد قعد في بعضه
والجواب ان العارض قد يكون لازما ممتنع الانفكاك عن الذات فاختلافه والخلاف الذات
في الحالين بعيد التنازع شرح يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق
بينهما ونسبتهما للعلم نسبة العلم للحياة بمعنى انه عدم ملكة
العلم مع مصوحبة فيما يترتب والشرع عدم ملكة العلم التصديقي فيكون
جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني
الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بالواقع والجهل
بانه ما طرأ به يضاد العلم لصدق حد التضاد عليهما لكونهما معنيين
يستحيل اجتماعهما في محل لذاتيهما ولكونهما منتفيا بالشرع وجود بينهما غاية الخلاف
بالقياس الى تعقل الاخر **وقالت المعتزلة** هما متماثلان لكونهما في الحقيقة
وامرهما واحد انما هو بالعارض اما او لا فقد يكون لا يختلفان الا بالمطابقة للواقع
وعدم مطابقته وذلك خارج لان النسبة كما تقدم في حقيقة التشبيه والمطا
بقة بالخارج كما يوجب الا متحدان بالذات واما ثانيا فقد يكون اعتقد ان زيدا في
الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
لما اختلفا في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا **والجواب**
ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل لما اختلفا فيه
فيستلزم ان لا يتحدا في الذات وكذا هو معارضة وبعضهم نزله على المنع اي لا نسلم
ان الا يختلفا بالعارض كما يوجب الا يتحدا بالذات وان يكون كذلك لو لم يكن لازما
وكذا نسلم ان الذات واحدة بل لا اعتقادان على التجدد ما دام زيد في الدار

والمتحد هو حيس مزج مجهول قوله البحث الثالث العلم ينقسم الى قديم
وحادث ومراتب الحادث ثلاثة لانه اما بالقوة المحضة وهو لما استعد له بالضروري
بالحواس وللنظري بالضروري واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو
مبدأ التفاصيل او تفصيله بان يكون لاجزاء مفصلة وذلك ان اذا نظرنا الى
الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا والحاصل في الاجمال صورة واحدة تطابق الكل
والمرة في التفصيل صور متعددة فيتجه مع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق
المختلفات والمتعددة تكون تفصيله الملخص بما ان يريد بالتفصيل حصولها مرتبة
وبالاجمال دفعة ش العلم اما قديم لا يسبقه عدم وهو علم الله تعالى واما حادث
يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث ثلاثة الاول ما يكون بالقوة المحضة
وهو ما يستعد له للعلم وحصوله للضروريات بان يكون بالحواس الظاهرة والباطنة
في جميع ادى حس المشترك هذه النار حارة فتستعد النفس للحكم بان كل نار حارة و
على هذا القياس وللنظريات ان يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظري و
الثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة وغفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه
دفعة من غير تفصيل وحقيقة حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل المرتبة
والثالث العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا احدها
بعضها عن بعض كما يظهر ذلك منها على الاعيان وذلك انا اذا نظرنا الى الصحيفة
دفعة وجدنا نشعر انا نجد حالة اجمالية هي الابصار ثم انا اذا امعنا النظر وابصرنا
كل حرف حرف على انفراده حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار ما لم يظهر الحالتين فالاولى
بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا تبين معنى كلامهم
ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام
بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان تكون للحقائق المختلفة
صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها منضمة وثابتة لها بنفس ماهيتها واما ان يكون
صورا متعددة فلاحد المختلفات فيكون العلم التفصيلي حاصلا وغاية المعرفة
أن

ان يقال ان حصول الصورة ان كان دفعة واحدة فهو العلم الاجمالي وان كان على ترتيب زماني
بحضور امر بعد امر فتفصيلي بناء على هذا انه يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين
القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموه وقد يقال في الجواب بان الحاصل في
الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل غير ملحوظة التفاصيل الاجزاء وفي
التفصيلي صور متعددة تطابق كلها امرا منها وامر الاجزاء على الانفراد به
وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تمييز الشيء عن الغير ومن التفصيلي
ذلك مع العلم بتمييزه وقد تمسك المتكلمون في ان العلم بالشيء هل يستلزم
العلم بالعلم به وانه على تقدير ان لا يستلزم ام هل الجزم في العلم بشيء واحد
علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم باعتبار وباعتبار الاعتبار وهكذا الى
غير النهاية قوله البحث الرابع قيل لا خلاف في جواز التخلف في النظري
ضروريا بخلق الله تعالى وجوز القاضي عدم التجانس بين العلوم بناء على كونها
متعلقات والتخصيصات من العوارض التي لا تقتضي مقتضى الذات انا يجوز
على كلها يجوز على الاخر من يجوز على الكل تمام الحقيقة التي فرضها ما يجوز على التي
في عمومه ومن قال ولو سلم التجانس فكله لا نشك انه حتى الانواع فهل معنى التجانس
ومنع الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع التوجه وبعضهم
فيه هو نسبه للمحذور ش قال الامام لا يجوز التخلف في البديهي كتسليم بالعقل لانه
بعد تصور الموضوع والمحمول لا يقضى يجزم الذهن بالنسبة بينهما او متوقفا
الى النظر امر خارجي له وهذا يعم ظهور الممتنع على مفروضة الاولى ومختص بالاولي
في ذلك الامام وغيره ان التخلف في النظري ضروري جائز اتفاقا بان يخلق الله
تعالى في الحس علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عدو
لولا الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مطلقا به كالعلم بالله
تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع
وقوعه من الله تعالى فان قيل اما ان لا يخلو الجواز دون مجرد الوقوع قلنا

ليس معنى كلامه مع انه العلم بالقدم انقلاب ماهيته وليس بواضح بل انه جائز نظرا الى كونه
علما وان امتنع وقوعه لعارض خارج هو كونه علما به واما انقلاب الضروري نظريا
فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لكون العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية
بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من
العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على
بل منها ما جاز على الاخرى جاز على الماهية التي هي احدها ما جاز على الشيء عرض بالنظر
الى نفس الماهية **فان قيل** قد يمنع ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة
قلنا لعله اراد بالعلم ما هو اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين
وادعى ان حقيقته الادراك التي هي الصفة الموجبة للتمييز على ما فسروا واراد ان
التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب
الى النظري منه **والجواب** بعد تسليم التجانس انه ان اريد
بالجواز عدم الامتناع الذاتي فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة
العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع
الذاتي فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير
متنازع وما ذكره الامدي من انه لو سلم التجانس فلا نسلم ان الاختلاف بالنوع وا
لتشخص فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشترا
ك في الجنس على ما هو مصطلح [illegible] ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح
المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس علة ان يجوز على كل
من المتماثلين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا ينقلب نظريا
والا لزم ان لو نفس الخلو عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول
الضروري لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا ما يرد الاعتراض بان
الضروري قد يجهل لعدم شرطه او الشعور به [illegible] ان عولوا على استحالة
الخلو

الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غاية الامر انه على عدم الخلو وفي
وسعنا التسلم منه لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد
الانقلاب لا يبقى هذا الوصف ونسب امام الحرمين وهو من فحول القاضي الى
انه يجوز في الضروري هو شرط له الا ان العلم لنا في الاكتساب النظريات فانه لو انقلب
نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور **وان قيل** هذا التعليل منتقض
بان العلم الحاصل بالعادي هو الجواز مطلقا اي في الضروري وفيما قطع هو
بظهور استحالة النظري بدون ضروري **قلنا** هذا انما يمنع جواز
انقلاب الكل على ان يغيب شيء من الضروريات لا جواز
انقلاب كل منها بانفراده **قوله** والحوالة في جواز استناد الضروري
الى النظري يشبه ان يكون لفظ منه قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل
يستند الى النظري ام لا فمنعه المانع بانه لو استند الى النظري لتوقف
على النظري المتوقف على النظر لان توقفه على النظر فيكون ضروريا بالضرورة
وربما الزم [illegible] والمجوز بان العلم بامتناع اجتماع النقيضين ضروري متوقف
على العلم بوجودهما لان [illegible] والجواب
بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع النقيضين ضروري متوقف [illegible] فانه ان اريد
انا لا نتصور اجتماعهما ولا نحكم بامتناعه [illegible] منافضة لان الحكم يستلزم
تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور
شيئا هو اجتماع النقيضين وانما ذلك على سبيل التشبيه بان نعقل
[illegible] بالمقصود [illegible] بان الاجتماع الواقع بين السواد والبياض
[illegible] يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الامر [illegible] والاجتماع
[illegible] الوجود [illegible] حقيقته [illegible] توقف العلم بامتناع الاجتماع
على العلم بالوجود [illegible] تصور النقيضين [illegible] يلزم ان يكون بالنظر
[illegible] ان يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر [illegible]

تصور الطرفين وسمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري فمن ههنا قيل ان هذا النزاع
لفظي يرجع الى تفسير التصديق والضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا
او ما لا يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم
ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الا ...
قوله بالعلية والمتنازع هو انه هل يجوز ان يقتضي على علم ما لم ...
المبحث الخامس ما يتعدد العلم الى احد يتعدد المعلوم قال الشيخ
وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق ... محال فيه وقيل لا لكونه خارجا عن باب العدم فهو
فرع الحدوث في تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومات نظريين لئلا يلزم اجتماع
النظريين وقيل بجواز ان يختص نظري على بعلم وهو ضعيف وقال القا
ضي والامام يتعدد لان المعلومات لا يجوز انفكاك العلم بنفسه والا لزم جو
از انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين **ش** التعلق
لقائلين بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحا
دث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعل
ومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الا
صحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الحدوث مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه
اضافة فيكون التعلق هو ذات الاضافة او صفة ذات اضافة فيجوز ان تكون
للواحدة تعلقات بامور متعددة كما في العلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالتعدد
على التفصيل ومنشا انه لا نزاع قد يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء
من هذا القبيل فلا يكون بعضه الاجزاء على التفصيل ورد على الامام ان الجواز الذ
هني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة لا يستلزم
الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع فيجو
ز ان يمتنع بدليل خارجي قيل وان كان ضعيفا ...
بلو تعلق بامور الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وقال ابو الحسن

الباهلي

الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظريين واما لزم اجتماع النظريين في علم واحد ضرورة
ان النظر الموصل الى وجود الصانع غير الموصل الى وحدته واجيب
بمنع الملزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد مطلوبين بنظر واحد لا امتناع في
ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كما في النتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما قطعيا
وقال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان يكون المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالاخر وكذا يلزم انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا
نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك
انفكاكهما لكونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد
في بعض الاحيان وح لا انفكاك **فان قيل** اما معا ... لا يجوز الانفكاك
دائما وهو المطلوب **قلنا** نعم لكنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو
المعلومية بعلم واحد وبان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق
بهما علمان **فان قيل** نفرض الكلام فيما معلومين يجوز انفكاكهما
في التعقل كيف علمنا **قلنا** اعتبار معلوميتهما بعلمين ...
نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة متعلقة باحكام المختلفة
كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مثل العالمية والقادرية
ونحوه ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد اثارها الى صفة
واحدة واجيب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاختلاف ههنا متجانسة بخلاف
مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كما لجاورة والمماثلة والمضا
دة وغيره لا يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء
مع العلم بالعلم به وان هنا لا معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء
مستلزم للعلم بالعلم به وهو للعلم بالعلم به وهكذا الى غير النهاية فمعلوم كل
غيره من هذه المعلومات معلومات بعلم واحد لزم ان يكون تعلق علم واحد
بمعلوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان **وجوابه**

منع لما استلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء وكذا بل يتعين انه غافل عن العلم به ولو
سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع
بانقطاع الاعتبار **قوله** ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين
مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل انه متحد فيه والا لما اختلف
ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت شرح يعني يجوز تعلق العلمين بمعلوم
واحد وهل هما مثلان فيه مذهبان وتفصيله ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا
هو المعلوم واذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الشمس متحركة فالعلمان متماثلان
ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمتشكلان وان تعدد متعلقهما
فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان مثلين كالعلم ببياضين او مختلفين
كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واذا اتحد متعلقهما
فالجمهور على انهما متماثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد
فظاهر واما عند الاختلاف فكالعلم بان الوقت كما في قولنا زيد يقدم غدا اختلف في
العلمين كما بو... اختلافهما بالوقت وتعلقهما بامرين اختلفا بالجوهر والعرض
الكلامي بان العرض ظاهر بان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم فالعلم بقيام
زيد الان وقيامه غدا مختلفان باختلاف الكل باختلاف الجزء كما في قولك
الجوهر في زمانين وانه خارج عنه وانما نظر ذلك بالعلم بالشيء وقيل انه العلم
بمعلوم متغير يتغير هذا ولو كان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعدد الاختلاف
وان الاتحاد مع تعدد العلم لا يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر
انهما متماثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما جنسان
متماثلان او مختلفان **قوله المبحث السادس** محل العلم
هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اي جزء شاء
الا ان الظاهر ان يكون المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الحكماء هو
النفس الناطقة الا انه في الجزئيات يتوسط الالات وسيجيء ذلك في زيادة

بيان

بيان شرح قد دلت الدلائل السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث
هو القلب وان لم يتعين هو ان يتعلق به عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جزء
شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب ذلك العضو
المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان
وظاهر كلام الحكماء ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة
وبالجزئيات هي المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل
الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات
اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في مبحث النفس **قوله**
المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو
العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التي تحصل عندها بحيث يتمكن بها من
اكتساب النظريات وهي معنى الغريزة التي تتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات والقوة التي بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة شرح
لما كان مناط التكاليف الشرعية هو العقل ينبغي ان نتكلم على ما
قرر به من الصيانة والتجانيس والتضاد وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين
معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي
الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح
انفكاكهما بان يوجد عاقل لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات
وهو مشروط بالعقل لزم اشتراط الشيء بنفسه ولو كان العلم بجميع الضر
وريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التصورات والتجربة
والتواتر ونحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين
قد ينفكان زمانا كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان الحكم
بان العاقل قد يكون بحيث لا علم له كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل
قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات

وهذا معنى ما قال الإمام إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
وما قال بعض علمائنا الأول إنه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي
إليه إدراك الحواس ابتداؤه ما حصل للنفس عند إدراك الجزئيات فهي نهاية يتوسل بها
طريق تحصيل النظريات عند إدراك الجزئيات وهو الذي تسميه الحكماء
العقل بالملكة **قوله** ومنها الإرادة وفيها مباحث **المبحث**
الأول الأشبه أن معناها واضح عند العقل ويغاير الشهوة ولذا قد يريد
الإنسان ما لا يشتهيه وبالعكس جمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفع أو
ميل يتبعه وعند البعض ذلك شرط لها فقط لا أن يكون نفسها لأن القادر
في الشيء يستوي لديه الطرفان فيختص من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه
وما ذهب إليه أصحابنا أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل
والترك لا يعني مغايرتها للاعتقاد أو الميل وكل مع أن لزوم كون متعلقها مقدورا
ينتظم أنها قيل إن متعلق كل من الإرادة والكراهة قد يكون إرادة أو كراهة
شرح ومن الكيفيات النفسانية الإرادة والأشبه أن يكون معناها واضحا عند
العقل غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها
بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة وكذا مقابلها وهي الكراهة
تغاير النفرة ولهذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه
وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة
إلى أن الإرادة اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه ترجح نسبته ذلك
الطرف فصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم إلى أنها ميل يعقب اعتقاد النفع
أو ظنه فإن القادر كثيرا ما يعتقد النفع أو يظنه ومع ذلك لا يحصل منه
ميل وأجيب بأنا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع إليه أو إلى غيره من غير مانع
من تعب ومعارضة نظرا إلى الاقتدار التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع أو ميل

يتبعه

يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا أن يكون نفسها وذلك في
الأطعمة التي يرجح المختار فيها أحد الأمرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد
إرادته من غير توقف على طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة
ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لا بد من مرجح حتى لو تساويا بالنسبة
إلى مريد يمتنع مع اختيار أحد الأمرين وسلوك أحد الطريقين وإنما يستبعد
عند فرض التساوي وهو لا يستلزم عدم الوقوع والأصحاب يدعون الضرورة
بأن ذلك الترجيح ليس إلا بمحض الإرادة ومن غير مجاز واعتقاد نفع في ذلك
المعين والإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك
وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
لا يقتضي كون كل من الاعتقاد والميل غير الإرادة بعينه وتركها لا يقتضي
كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من
شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحياة
والموت فبطل ما قيل إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورا
فيمتنع تعلقها بالإرادة والكراهة وبالعكس إلا إذا جعلناهما من مقدورات
العبد باقتدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة
قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراهته
له وكذا الكراهة وما يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لأن إرادة الكراهة
وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف
الشهوة فإنه لا معنى لاشتهائها إلا إنسان الشهوة لشيء إلا بمعنى
الإرادة في مثل أن يشتهي بمعنى أن يشتهي وكذا النفرة لا
تتعلق بالنفرة **قوله** والفلاسفة زعموا أن الواجب موجود ويعبرون
لشناعة نفي الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ويفسرونها بالعلم
بما هو عن النظام الكامل وغيره أن يكون الفاعل عالما بفعله إذا كان في حد العلم سببا

لصدوره عنه غير مغلوب وكلا منهما نوع من الكيفيات وان لها معنى اخر اعم وهي حالة
نية توجد للانسان وغيره شرح يعني انهم اذا وصفوا الله تعالى بوجوب الارادة
لما علموا بالاختيار والارادة وعلموا انه منفي الكيفية عنه تعالى نفسانية والحاصل
انه فعاله بالفعل الجمادات ما ولوا انفسهم كونه مريدا اعلم وتم لنا ما فيه كونه موجبا
فسر عنوان الارادة بعبارة عن العلم هو غير العالم او وحينئذ هو كذلك
او غير العلم يكون الفاعل عالما بفعله اذا كان في كل العلم نسبا للصدور
ثم لما العقل عنه حال كونه غير مغلوب بذلك وكلا منهما مشتق والله تعالى عالم بذلك
فيكون مريدا واعترض بان الارادة غير الكراهة ولو كانا نوعين من العلم لما تنطق
بكون العلم والحاصل زعم باطلا ان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
واجيب بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوان ما لا تصدق على العقل والنزول
وهي منفية عن الواجب **قوله المبحث الثاني** ارادة
الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده وان كانت مضادة للكراهة او
ملم بما معطلة او مخالفة مع ضدها الذي هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم
اضد الامور بان المخالف قد يكونان متكافئين او ضدين لامر وكون مع
جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين **وهو ضروري**
بانه قد يريد الشيء ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور به دليل على
الاستلزام وان حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد شرح ذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما
مثلا لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما المثلية فلتعذر استويا
في صفات النفس اعني ما لا يحتاج اعني ما يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد
كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للجوهر والحدوث والتحيز ونحو
فيتحدان كالبياضين والسوادين وان تنافيا بانفسهما فضدان كالبياض والسواد والا
فمختلفان كالسواد والحلاوة واما بطلان الكل ثم فلانها لو كانا ضدين او

مثلين

لما امتنع اجتماعهما وهذا كما هو لزوما وهنا دليل لو كانا مختلفين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر ومع ذلك جوز في هذا الشأن المختلف العين كالسواد المخالف للحلاوة
وقد يجتمع مع ضد هذا الذي هو الحموضة ومع ضد هذا الذي وهو البياض
فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لانه ضد كراهة ضده
ارادة الضد واجيب بانه عموم الامر لما كان لا يلزم التغاير بينهما يلزم اجتماع الكل او
ان الضدية تستلزم لم لا يجوز جواز اجتماع كل من المتغايرين مع ضد الاخر
لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع التزام اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
كما هو او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن بامتناع كل مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين وعورض بانه لو كانت ارادة الشيء نفس كراهة
الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكره من غير شعور بضده وارادته الشيء
لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها لا ان يقال المراد انها
نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور
به والمراد بمعنى لا يشترط كون الشيء نفس الشيء بشرط واحد
واستلزام لكنا نقول بالتغاير لانه تستلزم ام قد ذهب القاضي والغزالي الى
ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا
لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادة بين المتعلقين بالضدين متضادتان
واجيب بمنع الملازمة لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كمثيم
من الامور المشعور بها وبجواز ان يكون كل من الضدين مرادا وتم ارادة على
الشعوبة او مع الترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح ايضا لم صح ما ذكر
لكان بكراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من
ارادة الشيء الذي له ضدان يكون كل منهما مكروها ولا يكون ضد المراد
ومراد الكونه ضد المكروه ولهما منصوص الكعبي الجهتين وتخصيص النهي
بانه ضده والامر اذا ما ارتبط به فيجوز ارادة كل من الضدين بجهته [illegible]

بشتنل

في معرض ابطال حكم القاضي بما يستلزم ان المؤثر لجوازه يكون لكل منهما ايضا
جهة وانما يصلح في معرض الجواب عن ذلك بانه متى لو جمع بانكم تجعلون تعلق
الارادة مقارنا للفعل فيلزم من ارادة الضحك امتناعه عنه كما في تعلق المشيئة
مع انه ضعيف لانا نقول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا
للمريد مقارنا للارادة متى لا تعلق بغير الخير وبالمستقبل ويكون ذلك داخلا
في قبيل التمني دون الارادة بخلاف الكلام الخبري والتخفيف **قوله**
ومنها القدرة ونبينها في مباحثها **المبحث الاول** القوة وهي صفة تكون
مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر اما مقارنة للقصد اولا وكل منهما اما
مختلفة الاثار او لا فالاول القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة
النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لانها
من قبيل الجواهر والعنصرية تكون القدرة قوة اما مقارنة القصد او اختلاف
الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر على وفق الارادة او تكون مبدأ الافعال المختلفة
والمشتملة عليهما فالقدرة انها في القوة الحيوانية والخالية عنهما ليس
بقدرة اتفاقا كالقوة العنصرية والمشتملة على احدهما فقط تختلف
فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد بالمتصف بالاثار التي ليشمل القوة
الجاذبة على رايها ولهذا قيل صفة بها يتمكن الحي من الفعل والترك واورد انه ينتقض
بها لكونها صفة غير المزاج ويكن في البنية تؤثر في بعض الذوات
دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض نعم القوة يقابل الصفة
التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد
يقال الصفة المؤثرية بمعنى صفة هي مبدأ التغير من شيء في اخر
من حيث هو اخر فيقولون في اخر الاشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وفي
الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه
فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه يتأثر به فيه من

التحوا

التحوا وهذا بالنظر الى الظاهر لما لطف وامعن التحقيق التأثير للنفس والتأثر
للبدن ولو سلم بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الصفات لكان الامر
ان القوة هي صفة المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور بتاثيرها او لا وعلى
التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة او لا فالاولى وهي الصفة المؤثرية
مع القصد والشعور واختلاف الاثار وهي القوة الحيوانية المسماة
بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور على نهج
واحد من غير اختلاف في الاثار هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لاثار
وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة
وهي مبدأ الاثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية
وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القر
يبة للافعال واما ان يكون كل منها او بعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى
بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث اخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية
اذ لا يحتاج اليها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في
كون القدرة قدرة مقارنتها للقصد والشعور فيفسر القدرة بصفة تؤثر
على وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة
كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من
قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار فعرف
القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بحسب
التفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون
قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قوة بحسب
التفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر بين التفسيرين
عموم من وجه **فان قيل** القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ ولا
تأثير لشيء من القدر عنده **قلنا** ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى

انها صفة من شانها التاثير واما بناء على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شانها تاتي الايجاد والاعدام بها على وفق تصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لا تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى على ما سيحقق ان شاء الله تعالى وبهذا ينجمع ما يقال الآن من القول بكون فعل
العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بمعية قدرة العبد احكد على ما ذهب اليه
بعضهم من صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش ومن تشكيك
الشعوب والشرو والخاطر انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير واما امتناع ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل
هل تسمى قدرة حقيقية والقول بعدم قدرة الله تعالى مع ثبوت المقدور انما على ما
هو راينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو راي المعتزلة بريئة ما ذكرنا
قوله والوجدان يشهد بثبوت **تنبيه** على طريق معرفة القدرة هو الوجدان
على ما هو راي الاشاعرة فانه العاقل يجد من نفسه ان له صفة تمكن من
حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتاتي الفعل من بعض الموجودين
والقدرة تعلق الضد على ما ذهب اليه المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر
الفعل اذ لا يعلم الفعل يتاتى على تقدير المنع لا يعلم ويتاتى من العاجز على تقدير
ارتفاع العجز **ثم فان قلت** يتاتى من الممنوع وهو بحاله بذاته وصفاته و
انما التغير في امر خارج بخلاف العاجز فانه ينقص من صفة الصفة ولا العلم بصحة
الشخص وانتفاء الآفات عنه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر
لان يقال النوم آفة الوجدان يكون عليها بدل على انها صفة زائدة على
المزاج الذي هو ... اثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق
القصد والاختيار وعلى شكل من الهيئة وليست من قبيل الاجرام على ما نسب
الى ضرورة هشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي
هي الرجل السليمة وهذا ما ان القدرة بعض الفاعل وان عبرنا بانها صفة بالقوة

وهو
وهذا

فهو صفة الجمهور وما قيل انها بعض المقدور وبان يصح فيه القدرة بمعنى المقدورية
لي ... الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن
سلامة البنية من الآفات واليه مال الكاملة والرازي **واعترض** على ما ذكر
القوم فانا نميز بالضرورة بين حركتي البطش وبين الرعشة وما ذاك الا بوجود
صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد
دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كالقدرة لزيد على القراءة دون الكتابة بان
لما عنيا ... قبل الفعل باطل عندكم ومع مشروعية امتناع العدم حال الوجود وانضمام
الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال الى الاختيار وايضا حصول الفعل
عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا
تثبت المكنة **والجواب** ان الضرورة هي المعرفة بمعنى التمكن
من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر الى الامور الخارجة
بخلاف حركة المرتعش **وحاصله** ان الوجوب والامتناع بحسب
اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب
ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تصور الطرفين بالنظر الى نفس القدرة
قوله المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لا توجد الا مقارنة له
خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلا يبقى الى زمان الفعل فيجب ان تقارنه ولان الفعل
قبل وجوده ليس ممكنا باعتبار الوجود مع العدم واستلزامه عرض وقوعه الخلف ورد انما
وان بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال
كالعلم والمثل والتمني ونحو ذلك لا هو قبل الفعل وما فاواقتا في فلا نقض بالقدرة
العرية والحال بان الممتنع والمستلزم المحال هو وجود الفعل بشرط عدمه
لا حال عدمه بان يحصل بدل العدم الوجود احتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق به
الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وانتفاء التكليف وقدم باعتبار القدرة القديم ...

واجيب عن الاول بمنع وعن الثاني بانا انما نشترط في المكلف به ان يكون
متعلق القدرة بالفعل لا بما قبله كما في ازالة المرض وتخليق الاجسام وعن الثالث بمنع
ثانيا ان القدرة تبين من انتفاء ان الحد استطاعة ان القدرة الحادثة على الفعل تكون
قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر
المعتزلة الى انها قبل الفعل فيلزم وجود القدرة ويجوز القدرة والمعلول بعد زوال العلة
وهو محال وكذا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ينبغي قبل الاحداث **واجيب**
بمنع تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
والملازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها والاستحالة في ذلك نفس
المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة وتحدث مثلها فيكون لها بقاء فيحمل الانفصال
على انها تستمر الى حال الفعل لا هو نشا العلم والمثل والتمني ونحوها لا نزاع
في جواز سبق ما على متعلقاتها وفيه نظر لانه وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحادثة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي
على من يقول بالقدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لما يستلزم من
اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وما قال الثالث لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة
معه لا قبله هذا خلف والوجهان متغايران وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه
ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما
وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول في الغد وان اريد
امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود
كما هو شان سائر الممكنات وهذا كالقيام في زمان القعود فانه ممتنع مع القعود بشرطه
لكنه ممكن حال القعود في زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود **واحتجت**
المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وجزء شيء لزم ٢٠٧

احدها

احدها ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا تعلق القدرة الثاني بطلان التكليف
لان معنى التكليف بالفعل ان يكون قبل حصوله ضرورة انه معنى لطلب تحصيل
الحاصل لا يعقل [illegible] الفعل قبل الوقوع غير مقدور وبان جميع التكاليف الواقعة تكليفا
بما لا يطاق وهو باطل لما تقدم ولان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث
لزوم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى القديمة لان القدرة القديمة ازلي
بالضرورة **فان قيل** المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة **قلنا**
لا بل انما يتنازع في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكفي الزاميا **والجواب**
عن الاول بعد تسليم ان المعنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان يرد
المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن
الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل انما يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا
في الفعل حال التكليف بل ان يكون مما يتصور صدوره عن المكلف مقدورا له في الجملة
كما ان الكافر مكلف بالايمان ونحوه مما يصح تعلق قدرة البشر به اصلا **وقريب**
من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق
القدرة وهاهنا قد تعلقت القدرة بتركه اما بنو وعن الثالث بمنع الملازمة وان
سلم لو كانت القدرة القديمة والحادثة فيما [illegible] يلزم من كون الثانية
مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك **وقد يجاب**
بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة
لما ينافي كون تعلقها مغايرا حادثا بل [illegible] من كون تعلق القديمة مع الفعل قدم
الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة القديمة وان كانت
متقدمة على جميع المقدورات فيجب ان تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير
ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض
المواقف بل وجه التزام ما التزمه العلامة بيان [illegible] لمعنى القدرة القديمة
فليحمل في الحادثة ايضا [illegible] اخروي ان الفعل في الازل وان امتنع لكنه ممكن فيه

بل لا بد من زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه مجازة لمن القدرة بد مطولين حتى
المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون الحال فنقول من جهة الكلام تعلق القد
رة بالمعنى الذي يجمع قولنا قادر على ان يفعل وان لا يفعل ونحو هو المعنى
خر عن تفسير القدرة وكلا بالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القا
در واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى الفاعل كان خلقه وايجاده
لذ بان هذا مقارن لا نزاع ما دث من القدم ايضا **قوله** ويتفرع على كون
القدرة مع الفعل ان الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن فزواه القدرة الثا
بتة لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المعجز والزمن
ضروري كيف وليس فيه عمل لذات او صفة ولا طريان ضد القدرة واتفقوا على انها
تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على
التبدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة بان يتعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقا
تها من غير تأثير دون متعلقات الاخرى وتارة بمتعلقاتها من غير تأثير في
متعلقات الاخرى وتارة خص الحكم بالقلبية والجوانية اريد بالقدرة التي
هي مبدأ الافعال الاختيارية الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة ونسبتها الى الضد
ين على السواء وان اريد القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير على احد الوجه
ين وهي مع الفعل فلا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة
الى المقدورات شرائط الذي منع من قبل تيقن صدوره عنه فهي الجملة لا يكون
قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند
صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الاخر **واعترض**
بانه ان اريد المغايرة والاتحاد بحسب التعلق على ما قال الامام انه مفهوم
التعلق هذا غير مفهوم التعلق من ذلك فمسلم لكن ... وان اريد تغاير الحالتين
بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التعلق المشترك مع ما به الاختلاف

كان

كان لعطف القدرة مقرونة بالاشتراك لم يعرفه احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع
قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وسواء كان المنع بالمانع لمنع
عن شيء ما لانتفاء الشرط وقوع المقدور او وجود ما ضده كالسكون للحركة او موجود
للضد كالفعل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية فانه لولا
نا نعرف بالضرورة بين الممنوع من الشيء والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود
القدرة في الممنوع دون العاجز فان المعتقل بالحقيقة لم تتغير ذاته ولا في صفاته ولم يطر
عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا على الشيء فكيف امتنع الفعل لعدم القد
رة من صفات التغيير **واجيب** عن الاول بان الفرق عند
عندنا بحسب جري العادة بخلق القدرة في المتمكن بارتفاع العجز بخلاف الزمن
العاجز فانه وان جاز ارتفاع العجز لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم
التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن
على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع متماثلين بمحل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد
واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على تفسير البدل الذي
لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن
من تركه هذا خلف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القلبية بالقلب
والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محالها دون محل الاخرى بمعنى ان القا
ئمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات ونحوها دون الحركات والقا
ئمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في
الافعال محلها فالقائمة بالقلب تتعلق بافعال القلب والجوارح لكن يمتنع ايجا
د افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة با
لقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وانها لا تؤثر في افعال الجوارح والقا
ئمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله
وتارة خص الحكم بالقلبية واراد بالحكم التعلق بجميع افعال المحل فافهمه

والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان
اراد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة تشرا فكمتلف جهات تاثيرها
اولم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وبجواز تعلقها بالضدين وهما بدلية
القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا شك انها مع الفعل بالزمان لا قبله
وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدور ونرى مطلقا اخروية والشرايط المخصصة
لهذا غير الشرايط المخصصة بذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة
ذاته بمعنى الايجاد فسرنا التاثير والمبدلية بمعنى السبب الذي هو شان القدرة
الحادثة وذلك لحصول جميع الشرايط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها
فطرا لحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما ومعه على حكمه
مقارنه ويعرفون ذلك سابقة

قوله المبحث الثالث

العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو راي ابي هاشم لا نفرق العرفي بين الزمن والممنوع
مع اشتراكهما في عدم القدرة ولان يمنع ذلك في الممنوع ويجعل الفرق ان الممنوع
عن شرايط القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان ح
خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود لا عن
القيام ضعيفا يستضعف القعود لا على فعله ويبطله القطع بان عجز المتحرك
انما هو عن السكون لا عن الحركة والتزام اشتراك المتلفظ بين تلك الصفة وعدم
القدرة خلاف الملكة ثم الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع
بان الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند
ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل انه
الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل الذي من شانه القدرة بطريق من العادة
على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري
من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال
محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وهذا خلاف سواه
هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل على امتناع

في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبقوا العقلاء على ان عجز المتحرك معارضه
انما هو عن السكون لا عن الحركة لم يعن الشكون وترك المعارضة والقول باشتراط الحياة في
العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تنتفي
الفعل معها عن القدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم مخالف العرف
والملفق ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشايع لا المستحيل قوله وفي تضاد النو
م للقدرة تردد اذ قد يبصر عن النائم بعض الافعال ويشعر لا لشر [illegible] في جواز
بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيه بعد ذلك فذهب طايفة
المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وتعاليه الا يمتنع
ابو اسحاق وذهبا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض اصحاب
المعتزلة في القدرة تحريفا وتعاطيا بما بطول الكتاب بذكره هنا قوله وفيما
دها الخلو جهة انه مثله بصدر جهة الاقبال عن الفعل بمشغولة من غير روية
وان نسبته الى الطرفين لا يكون الا على السوية ثم يرجحان من الكيفيات النفسانية
الخلو وفسر بملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فخير
ان الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم ولا ان الراسخ الذي يكون
مبدأ الافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك
على السواء كالقدرة او يقتضي فيه صدور الفعل عنه الا بعد فكر وروية كالبخيل اذا حاول
الكرم والكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة

وتنبيه

كانت القدرة يصدر عنها الفعل بسهولة او بستغنا عن روية وكانت نسبتها
الى الطرفين الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلو مضادة مشهورية وبه
وهذا ما قال في التجريد ان القدرة تضاد الخلو لتضاد لوازمها قوله ومنها الملكة
والحلم وهي قد يعبر بها وقد يعتبرها بادراك المكارم والمحاسن حيث هي كذلك
فهي نوعان من الادراك اعتبر فيها اطاعة تختلف بالقياس الى المدرك وطافة
لذاتها المكارم والمحاسن لكن صورتها والخوف لحوعاله هي المذاه وتعلم انه ادر
انا لملكة بم والانتقا بعينه او انها خاطبه وهل يعتبر بعينه تردد وقد يتم

بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية وبطلة لما التذ اذا بادراكه مال او مطالعة جمال من
غير طلب وتشوق شرح الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي
كسائر الوجدانيات وقد يقصد ان اللذة والالم قصد الى تعيين المسمى وتحقيقه
فيقول اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منا
في والملائم للشيء ما به كماله الخاص اعني الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة والنيل
ادراكه والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته كما في تخيل اللذة بدل غير اللذة
ولهذا الاعتبار ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث
كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد هو
يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول
ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك
اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين
الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة وكمال
له من الشيء من القوة الى الفعل له ومن حيث كونه مؤثرا عنده ثم المعتبر كماليته
وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر فانه قد يعتقد الكمالية والخيرية
في شيء فيلتذ به وان لم يكن كذلك وقد لا يعتقدهما فيه مع تحققهما فيه فلا يلتذ به ولهذا
يختلف الناس فيعتبر لذة والم لزيد دون عمرو وبالعكس ومقابل اللذة والالم نوع
من الادراك اعني فيه اضافة الى المدرك او منافيا بحيث بالقياس الى المدرك واصابة
ووجدان لذات الملائم او المنافي من حيث كذلك لا الصورة الحاصلة عنه وبغير الحيثية
يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها ملائمة بل تضره وتنفي عن
اللذة ويندفع وهي ملائمة وتنفع وذكر الامام هو ان الحق عندي ان اللذة والالم مفيقنان
غنيتان عن التعريف انا نجد في انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراك للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس الادراك لما هو ملائم او غيره وتتعجب
وتتعجب في المغايرة هل هي معلولة لادراكه وتتعجب في المعلولية هل يكون حصولها

بطريق

بطريق واحد او اكثر قالوا في ان الالم الحسي هو تفرق الاتصال وكذا هو واما بحصوله
لما ان التجارب الطبية فرقت لمرضان بان سوء المزاج المختلف غير مولم مع ان هنا خروجا والم
امر غير طبيعي ويشتمل على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن الزوال
والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح ابن سينا في مواضع من
كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك لان الالم المولم كالجوع والجماع لا يخلو عن الالم
او عقبه والطرب نسيانا وغير بان قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير
طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة جمال من غير طلب وتشوق كما على التفصيل او
وكما على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال فهذا لا جزئيا ولا كليا وهذا كادراك الذائق
الحلاوة اول مرة ومن يحصل ذلك لان النيل لم يعتبر لذة له بعد حصول التحقق على التدرج
وبمجرد المنفصلات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على ما لا غاية
الشوق الى ذلك ومن عرض له تشاغل عن الشعور بالالم ادراكه قالوا وسبب السهو
ما بالعرض مع ما بالذات فان اللذة والالم كليهما لا الادراكات والالم الحسي
خصوصا المنسي لا يحصل الا بالالم بتفرق الاتصال ولذلك يعقبه الشيء الى الطبيعة
الموجبة للالم يحصل بها تفعل ما يحصل ادراك والم يحصل الجزء وكذا الم وبالجملة
فلالم نحو اللذة لا عن الحالة الغير الطبيعية نحو الا انها تعقبها وكذا ج
فعا في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بتسوية الوجهين قوله
لم ينقسم كل من اللذة والالم الى الحسي والعقلي فحسب الادراك والعقلي اقوى لان
المعقول اكثر واقرب الى العقل اكثر ويلزم منه الكيفيات النفسانية لان الحسي
في الحس هو ما يلتذ به او يتألم لا نفس اللذة والالم شرح كل من اللذة والالم ينقسم
الى الحسي والعقلي حسب انقسام الادراك فانه ينقسم اليهما وينحصر فيهما عند ارباب
البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية
بتصور غلبة على ما والوهم بصورة شيء يرجو المرجو ذلك واما العقلي فكما
للجواهر العقلية لكل واحد منها بما يتعقله من الواجب بقدر ما يستطيع
عنه ثم ما يتعقله من صور معقولة وكونه المرتبة اعني الوجود لكن بكونه مطابقا ما

عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقله مستعدا الى الاطلاع وكما ينبغي ان هذا
ذلك الغير بانفعاله برايه وانه قد زال بنفوذ ذلك له لحصول هذا الكمال الذي له بالذات وهو
يلتذ به وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحس بالضد بهذا الكمال
ويدرك حصوله من حيث هو ضده هذا الكمال ثم اذا قايسنا بين اللذتين بالعقلية
اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل لا تكاد
تتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق
بظواهر الاجسام فيكون ذلك لان العقلية اكثر واشد ... ثم ... اللذة ان الناس
بعضهم ويحسب هذا بعين حال الالم عند النفس ... ذلك ... واما اذا اتفق الغالب فقد
لا يلتذ بالادراكات ويتالم بالجهالات فلعله بانتفاء بعض الشروط والعيوب
العنبرية فهي تكون الادراك اللذة او الالم **فان قيل** الحسي اللذة والالم
ينبغي ان يعد الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اذ [illegible]
بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم بالحرارة والبرودة مثلا وانما نفس
اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فليست بسبيل الحواس الظاهرة
الى ادراكها **قوله** والحسي من الالم يسمى المنسي ... وجعل
مصريين ... سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد
... التي ... او البارد ... ثم فقد ... بالعرض ...
لشرح التنقيح يعرف الانفصال ... من ... بذاته
هو بالمادة ويجد في المنفعل ... العضو والطبع المقاومة ...
في ملك المزاج ... لا يشترك انفعال الحاسة على المحسوسة الحالة
في الكيف من ... اللذة والالم بحسب الملخص ان هو الحسي دون
اللفظي واما بحسب النص فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث
يوجد الادراك ... والتفرق ... الاعتراض ...
فلا يتعقل ان فيه ... غير طبيعة ... ذلك الحار بهذا التعقل
صورة الحرارة ... مصا... وان ... هو ...

الحرارة

الحرارة الغريبة ... وان كانت ما حلة ... بمنزلة ...
الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل لا اشتراك لفظي والكم
والتفرق ... هو الذي ... خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف انظ
بالظاهر اختصاصه بالمنسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام الشيخ
الملخص انه يراد في الالم فلذا قلنا الحسي من الالم يسمى المنسي بسمي
وجعا وانفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف
يقع سببا للوجع في الجملة والكلام في ان سبب له ... اما المستغني او ما
بالا ... وان كان ضعيفا وهو ان ... العضو ... وهي المزاج المعقول
والهيئة التي بها تتاتى الافعال على ما يجب والمنافي لهذا الكمال يكون
منه ... عند المزاج او الهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان
كلا منهما يصلح سببا بالذات او يكون بالعرض وهو من ذهب جالينوس الى ان السبب
بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة
ما يلزم من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء
او بالعكس في ان السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا
بواسطته والى هذا ذهب الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب
احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها لخلافة التطويل ونقلها ...
شرح ... والشيخ ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا
او رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا ... التي طبيعته ...
... من الكيفيات ... دون ... وفيه بحث لانه ان اريد انه
... بالذات ... جعل اليبوسة سببا
لتفرق الاتصال ... الامراض ... الوجع ... ما
... من غير ... تفرق الاتصال ... السبب ... سوء
المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات ... بالطبع ...
دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال ... وان ... الوجع ...

حال الاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن ما عن طاري بعينها في البعيان المحسو
س بل من الملموسات فعن غير وجه عن الاعتدال يكون لها متنافيين واذا رايتهم مستو
ين هب كونه يكون الالم ذكريا سببا ان سوء المزاج الجابر في يكون موجبا للالم
ضرر فانه فرع يشعر سوق التفيض تعوق الاتصال الموجب بالذات واعترض بان المرطب
ايضا فيه يستتبع بواسطة التمديد الملازم لكثرة الرطوبة المحوجة للامكان
واتسع **واجيب** بان ذلك ان يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب
جب هو المادة لا الرطوبة بنفسها واما اقسام فكذا سوء المزاج المتفق غير
موجع وذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث يشابه المزاج العاصي جرم العضو بحيث
وذلك لانه عبارة عن المزاج المستقر في جوهر العضو ابطل الطبيعة ومتوطن في
حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للمحاسة فلا احساس فلا الم وانما الالم
انما يتحقق بين شيئين فيه تحم مع بقاء المزاج الاصلي عنه ورود الغريب يتحقق
ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم ولذا الذي اشتد حرارته من
من الغب لكان الجسم لا ينشخص له عن حرارة قوية وكذا نجا يستشعر في هذا
معرد دارت اقوى مما يستشعر في الغب وكذا انها تودي الى ذوبان معرط من
الاعضاء مثل البطنية منها ومطبات الدق ولا يجدون الالتهاب ما يجده صاحب
الغب وانما ذكر الاطباء لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتا
يستحر يجدونه عن الماء الفاتر ونادى به الله بعد ذلك يستلذه ويطيبه
يستطيبه ثم اذا استعمله مارا ناذي به ثم يبرد له يستلذه ثم اذا
استعمله الاول اشتبهوه وتالم به وذلك لما ذكرنا **واعلم** ان سوء المز
اج المختلف قد لا يرجع حال يجري بالكلية وذلك اذا كان حدوثه جا
تدريجيا الحادث منه اوكذا يكون قليلة بذلك يشعر به وبنا فانه في
الزمان الثاني يكون المزاج على تلك الحالة غير مشعور به ولذلك في زمان
وهذا الحدوث ما يجري دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه مادام
مختلفا **قوله** واعترض العلامة الرازي بان التفرق عرضي وبان الالم قد يتاخر
عن

عن التفرق في القطع بل هو غاية الحدة مرفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء
عن البعض فسببية المفردات دون الفرعية مخصوصة في الجرح والنواد ان الغرض المخصوص
من التفرق اذا كان زمانيا يشعر احساس مع الشعور والتعاقب النفس في غير الجرح والتسمر
وفحطة رد سهل فيه كونه صاحبا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه نفوذ
العضو لذلك الحد نوع الاستكمال **شر** قوله واعترض الشارح الى دفع الشك
الذي اورد ها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق بر
د الانفصال وهو عرضي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي **وجوابه** ان الحد
بعض المراد به التفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا
يكون عرضيا ولو سلم فلا مخالفة يلزم لو هيئة العضو فقد في الامر المتعلق
به والمراد انه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته يعني انه ليس بتوسط
سوء المزاج وان كان يتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن حالها
ولو سلم بالعرضي فلا يلزم ان يكون معلوما يمتنع كونه علة للموجود ولو
سلم والمراد بالسبب هنا المعد لا الفاعل لا عداد الوضع لقبول الوجع لذا النو
ترا لمومر ولا امتناع في ان يكون التفرق العرضي بحيث متى حصل اقتضى الو
جع كسوء المزاج **ومنها** انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دايما في
الوجع لانه دايما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء و
النمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل ان يكون بانفصال اجزاء
عن الاعضاء ولا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم او لا يحس بالنسـ
بة وفقط زمانه لانا نقول كل التفرق وان كان صغيرا لكن جملته كثيرة
كثيرة منها فلو كان التفرق وجزء ما فان ما لو غير مولم لكان كل تفرق كذلك
حتى الا مثال الواحد **ومنها** ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه
لان يحدث الالم والحد لازم بالامكان فقطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا
في غاية السرعة لا يحس منه بالالم لا بعد لحظة وذلك يحصل سوء المزاج وجوابه

انا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف
الوجع عنه اصلا بل نعني ان الفصل المحسوس من الة التفرق اذا كان في عضو حاس
مع الشرائط المعتبرة فيه والشعور به من غير ان يحصل مستتبع لما لوجا ويستمر
ان يكون الحس بجهة كونه منافيا لكيفية العضو مطلوبا بالذات بمعنى
عدم التوقف على سوء المزاج ولو كان لا يحدثه بواسطة ما يلي ثم من رفع
ان كيفية العضو من لوازم الملائمة ومنه يخرج يجوز ان لا يكون التفرق في الجلد عند
والتخلخل فقد وما يجري ربه الحس او يكون ما لو قيا ما يحضر وكذا يوم او يكون احد اسبابه لا يحس
بجهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه مطلوبا وتابعا للمزاج بقاء الصحة
والقوة وبقاء النبض في العضول وما ذكر لانه دم نسنواه التفرق بقا في الاعضاء
ظاهر الاعضاء كنبع والتفرق الغذاء في طبيعتي داخ في اجزاء ضعيفة ما تولد
يترتب عليه للتفرق مصالح كثيرة وقطع العضو لتسكينها واما قطع العضو
بقاء الدية غاية الحاجة فان كان مع الشعاب التعبير والشعور به فلا نسلم انه
امر ملائم وان كان بدونه فلا اشكال الامتزان من التصرف فيكن ثم الى الصبر
الهمة شريف في الثامرة مشغلة علمية او فيما بيم باللعب بالنرد والشطرنج
ومتوسط ما نا بلتكا بوجع اقوى او الوقوع في معرفة الاهتمام بهم دبنو
ر لا يجري الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات والمستلذات ومنها انه
لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما لسعة الهر التفرق
ايضا التفرق لا انظر وهو نسبي بكلام بجواز ان يكون يحصل بواسطة السمية
من سوء مزاج مختلف اقوى منها الجراحة العظيمة قوله ومنها
الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال الموضوع لها سليمة يعني ان جنسها الكيفية النفسانية
سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها لا كما هو راي البعض من تخصيصها
بالحال الصحة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها

الافعال

الافعال غير ما وقعة وفرم ثمة لانها الشرب والغلبة والتقوى عليه لو نهد
صحة وبه زعم الامام من تخصيصها بحيث النبات ذهولا عن بعض الملكة والحال والمثال
تخصيصها بالانسان حين قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة بالنظر الى انا انحوا
عنها في الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الاسنا
د الى الافعال فلا دور والحد له بلمعنى عزوين على منذ ابة ولى الحال
على ان الاول فاعلي والثاني مادي او الاول والى الثاني فاعلي واما الكلام في جعلها
تارة ملكة او حالة مضادة للصحة تارة عدم ملكة لها ايضا. على انه قد يطلق
على زوال الصحة وقد يطلق على ما يحدث عقيب من البدن المادة في الافعال وعلى
تكبير التضاد وهو من مسير الكيفية النفسانية وقد يحكى عنه بعد ادانو
اعظم ما يدل على ان كل يتفهم او المرض من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات
وهو تشابه مع شر لحد من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد
عرفها ابن سينا في القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من
الموضوع لها سليمة وليست كالملكة والتردد المنافي للتعريف بل التنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة
فلا تختص بالراسخة لا زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم
الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي
غير ماووف فلا يرد علم ما هو صحة بالقياس وهنا انما فبراه جنسها هو المسمى
بالحال او الملكة وليس هنا المنافي ذاتي للصحة ولا عرضي على ما قال
الامام انه لا يلزم من الاشكال في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في
شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة هي
بعارض الرسوخ وعدمه وان قدح الملكة عن الحال والملكة مع انها متاخرة
عنه الى الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة

لم يسو منها الشرعي من الحال وانها اغلب في الصحة وقال الامام كذا نقاله يقع الخلاف
في كونها صحة بحسب الحال وانها غاية الحال والغاية مستفرعة في المعالجة وهذا التعريف
يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول الا
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم
لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفا تكرار الكلام الا ان يراد
بالملكة والحال التي ايضا وغير التي ايضا من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم
من الحيوانية والنباتية ونحوهما على خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع اخر
من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المجوز عندها في الطب
هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة و
كونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب اللغوي فلذا يكون تعريف صحة البدن
والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال
امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز
واما الاعتراض بانه قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المراد هي تلك
الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعني البدن والعضو
فاجيب بوجهين احدهما مبنيا على ان الموضوع قابل والمعنى لبعيد
يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان المو
ضوع فاعل والصحة والسلطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر
عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها بالشمس هو الذي والنار به علة
تكون النار سخنة فالمراد ان الصحة علة بحيث يصدر في البدن مصدر المفعول
العليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في الشعر في الثاني واوضح منه

في عبارة الشفا لان الكلام اصح في التعليل من الباء وهي من غيره ماندفع الاعترا
ض عنها في غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى في ذكر في المو
قع ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان
الامام اورد عليه هذا الاعتراض بشر على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن
سينا بانه هيئة مضادة للصحة الكاملة او ما له يصدر عنها الافعال من
الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفا ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة فهو عدم ليس اعني من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا
مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم وهو الموافق لما حققه على
ما اختاره الامام هو ان الصحة عبارة عن هيئة هي مبدا السلامة الافعال و
عدم المرض بزوال تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدا الافة في الافعال
فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها بينهما تقابل العدم
والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد
ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
واما بالاشكال بحاله وقيل المراد بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب المشهور وهو العرف
العامي لان المشهور ان الضد هو ما ان يتعاقبا على الموضوع واحد ولا يبقى
ان يجتمعا كالسواد والبياض والعرف بين لا يجتمعان بحسب التحقيق يلزم
كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح ابن
سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهور قد يكون عدما لملكة
ما كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر
بان المرض ايضا وجودي كالصحة وكونهما في ان بينهما غاية الخلاف
مجاز ان يجعل ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية
النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض

المفردة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وكل شيء منها بذاته
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه
اما نفس الكيفية الغريبة التي بها اخرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح
به حيث قال اي حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما
انصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبا
رة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس
شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا انصاف البدن بها وذلك لان المقدار
والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والانسداد انصاف مما ان ينفعل ولم يتعرض له لاستيراده وكانه
يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل
تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم تدخل الصحة
تحتهما لكونهما ضدين هذا ما خطر تعرض له فانهم ما ذكر في المواقف
من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة
او الوضع او عدم وانه انحصار محل القدر انه لم يعتبر بيانا في الكميات
لظهور تحققها لا هو لبطلان كون قولنا سوء التركيب اما مقدار
مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للحقيقة
بل لكلا قسام والمعهد وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا
ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال انما
هو والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل من هذه الامور وينقسم با
عتبارها وهذا اما قيل انها ممنوعات اطلق عليها اسم الانواع ولذلك
لم نطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه اشمل من
المحسوسات قوله ثم المعتبر في المرض ان كان عموم كل ذلك جميع الافعال
فعلى هذا ثبتت الواسطة وان كان ذا فقد الجميع فتنبت ثم قد اختلفوا في

بثبوت

بثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوتها للقطع بها
تصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة الى غير ذلك
لم يختص بل في ثبوت حالة للبدن لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق
عليه انه ليس بصحيح ولا مريض وما يشبهها كالناقه والمشايخ و
الاطفال ومن به بعض اعضائه افة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل
الشرائط التي يجب ان تراعى حال اثبات الواسطة وما ليس بواسطة وهي ان تعرف
الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة
والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر مع عضو واحد او اعضاء
معينة في زمان واحد وما زال ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر
عنه صحيح الافعال التي تتم بذلك العضو والاعضاء سليمة واما ان لا يكون
ليس كذلك فهنا لا واسطة وان كان لا بد ان يكون معتدل المزاج سوي التر
كيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما ثبوتا احدهما دون الاخر
او لا يتعاقبان جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعترض على المرض
ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي
هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال مأووفا
ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان تكون جميع الافعال
غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني
الطبيعية والحيوانية والنفسانية ماووفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة
بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر افعال جميع الاعضاء
فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف
في تفسير المرض ويكون الكلام مشعرا بما ينبه على الاختلاف في تفسيرهما
حيث قال الشيخ ان يكون النزاع لفظيا في نفي الواسطة اراد بالصحة كون
العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او الاوقات الكثيرة
بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعا
لها

ما رواه وبه كلام ابن سينا. ما يشعر بانتباه على انه تشكك في تقسيم الصنفين
ذكره ارسطو وافلاطون انه لا تثبت الحالة الثالثة التي هي الصحة والمرض بان يشتهي
وبتشويش طواشره طالما يعم البدن اجمع وذلك مثل اشتراك سكة تجمع الا
فعال المخرج منه من تجد زمنه بعض الافعال سليمة دون البعض او عضو يخرج
منه في بعض اغذيته صحيح دون البعض او وقت يخرج منه من تحج شتاء ويرى
صيفا وفي غير الاستعداد غريب الخ والكل يخرج منه اما طفل او مشايخ والنا
فقير **قوله** ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك
ولا يخفى فيها شرح قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تعرض فيها في ترتيب
في بعض فوائدها النافع والضار ما الفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة
الروح الى خارج البدن كلها للوصول الى الملذة والغم وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الداخل خوفا من مؤذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى خارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا
من المؤذي واقعا كان او متوقعا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الد
اخل قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر
يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فاذا غلب
على العقل تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا
الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فتنبسط ثانيا وهذا له
اشارة الى ما تركه من الخواص واللوازم والا فجميعها واضحة عند العقلاء وكثيرا
ما يتسامح فيعبر بعضهم بالانفعالات في نفس الفرح انبساطا والغم
انقباضا والغضب غليانا للدم الى غير ذلك **قوله القسم**
الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اعني التي لا
يتصور عروضها لشيء الا بواسطة كميته المتصلة كالاستقامة

والانحناء

والانحناء والخط والتقعير والتحديب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او
للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد ومعنى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا
يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل
وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد او نهاية
الجسم كما في الكرة المحيط بها السطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة
والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في
ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات **والجواب** ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي في كون الكيفية
محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سيعرفك الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر
ان اللون قد يعرض للجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو
اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع بعض لكان هنا اقسام
لا تتناهى مع انهم لم يعتبروا احادها ولم يعدوها من انواعها **والجواب**
انهم وجدوا اجتماع الشكل واللون مخصوصة باعتبارها يتصف الجسم بالحسن
والقبح عرض التركيب منها نوعا واحدا يختص مثل اللون او الضوء مع الاستقامة
او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور
الا حيث هنا لا جسم طبيعي يتحدد بالكيفيات المختصة بالكم فلابد ان تنتفي الى
المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي
والالهي **والجواب** ان الامور العارضة للكيفيات منها ما
هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي التي جعلت فيها فنا للرياضات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية لشيء مخصوص وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مشعر
بان الخلقة هي مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية

حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها الى معلها نوعا على حدة **قوله**
على ان الشكل من الوضع **ش** الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة
الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم كما يعم السطح المخصوص فيكون من الكم
على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك فتقسيم الدائرة
بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك الخط متساوية وتقسيم المثلث بانه سطح يحيط به ثلاثة
خطوط وهكذا او يكون الشكل ههنا بمعنى المشكل او اتفقنا فانها تقسيم
الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهذه الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة
وبعبارة اخرى عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى
بعض والى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه
الامام وذلك لان الحد والحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح **فان قيل**
النسبة ماخوذة من مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك **واجيب**
بمنع الصغرى وان سلم لو كان المذكور من تعريفه حدا لا مفهوما له **واعترض**
على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية **واجيب**
بان المراد بالجسم هنا التعليمي لانه بالذات معروض الحد والحدود التعليمية
لان السطح معروض الحد والحدود الخطية وانما هو التعليمي بالذات دون ما
الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء. والحق ما قيل من مردد
والتحقيق ان الشكل الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحد
في الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكيفية المعروضة بالذات
للشكل هو الحد والحدود المحيطة او السطح او الجسم المحاط فيه تردد **قوله**
والزاوية من الكم لقبولها القسمة وعبرت بسطح احاط به خطان
يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا او المراد انها ما يلي النقطة من السطح
على ما صرح به من قال هو المنجذب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون
قبولها القسمة لا لذاتها بل وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان

التضعيف

التضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند التلاقي **ش**
يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات
لان مفسرها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد
الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء ان هذا صادق
على غير موضع ما اسم الخطين ايضا من الشكل وفسر بزاوية مراده انها ما يلي تلك
النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المنجذب الى موضع الانجذاب
من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة **واجيب**
بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح
ولو سلم فغيرنا لا ينفي كونها من الكم وهو انه يتصف بالتضعيف ولا شيء من
الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان
الحادة تتصف بالتضعيف مرة واخرى او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما
يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلامتناع الخطين على استقامة بحيث
يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتقاطعهما اذ يلزم ان تضعيف الكم عبارة عن
زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة على كل ما هو اقل منه فلا بد من
تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون انطباق الخطين عنده على
استقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الاخر كما لا يخفى
ذلك وابطالها متشكك ان الزاوية حينئذ للقرب الثابت بالذات الغالية من الكم
لم تكن الا قريبا منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فان ارادوا
مفسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين
على نقطة وما وقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلة للتجزئة
وبالمتساوات والمتفاوتة بالذات فمبني على انهم يعبرون بالزاوية ذات الزاوية
كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع
وما حكي من الزاوية باسم الخطين فيما الهيئة الحاصلة عند
هذا هو الزاوية السطحية واما الجسمية فهو جسم يحيط به سطحان

بالنفسين بحظ او الهيئة الحاصلة عند ذلك **قوله القسم**
الرابع الكيفيات الاستعدادية وهو استعداد شديد نحو ان لا
ينفعل كالمراضة واللين ويسمى الاول قوة وعلى ان يقاوم ولا ينفعل اذا
كالصلابة والصلادة ويسمى القوة والمشترك كيفية بها يترجح القابل في
احد جانبي قبوله فيلا او على ان ينفعل بالمصارعة بالمشترك استعداد جسمي
نحو كمال نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بعلم
بالصناعة وقدرة على الافعال وهي من الكيفيات النفسانية وكذا قوة في
الاعضاء وهي راجعة الى الاول الثاني ان الحرارة قوة شديدة على ان لا
حرارة مع انها من المحسوسات ومبناه على كون الاقسام الاربعة للكيف
متباينة بالذات ثم ان الشيخ جعل الاستعداد لانها معتبرة باستعداد
شديد على ان ينفعل اي ينتقل بالقبول الاثر ما بسهولة او سرعة وهو في
طبيعي كالمراضة واللين ويسمى الاول قوة او على ان يقاوم ولا ينفعل
اي ينتقل الى المقاومة ونطوء الانفعال كالصلابة والصلادة وذلك هو الذي
بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبى عن الانفعال ويسمى القوة فاذا اولنا
ذكر امرا يشمل القسمين بعطفه قلنا كيفية بها يترجح القابل احد جانبي
قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة
في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه والامر المشترك في
الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسمي نحو كمال نحو امر من خارج
او مبدا جسمي نحو يبقى حروف اصلا ذكر على ان مرونة مترجح به واستدل
على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين
الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة المقوية
على تلك الافعال وهي من الكيفيات النفسانية ونصلابة الاعضاء وكونها
بحالة فلا فقد الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك راجع الى القوة
على المقاومة واللا انفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة
شديدة

شديدة على الاحراق مع انها داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المقتضي
بالانفعاليات اعني النوع من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين
ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة
المسماة بالانفعاليات او بالانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او
الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف
متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الاخر والا فلا
يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية
والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات ومن حيث كونها قوة
شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية في ذلك وان المكون و
الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من
المحسوسات **قوله الفصل الثالث**
في الاين سلوكه على طريق الطريق الاول للمتكلمين وهو مبحثان **المبحث**
الاول الكون وجوده ضروري وانواعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان لا
اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق وعلى تفاوت اقسام
في القرب والبعد والا فاجتماع ومن الشائع المجاورة والمماسة على الحد قريب
ثم الفصل الثالث في الحركة وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وقد
وكلام القوم في تحقيقه متباين طريقان احدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة
ولما قدمنا من المتكلمين في طريقهم تشعب وتفاريع قليلة الجدوى ولا تطول
الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الكائن اعني
حصول الجوهر في الحيز بالكون ويقطعون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض
النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا
وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسط هناك ثالث فهو الافتراق او لا فهو
الاجتماع وان اعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهر في

نقل انه لا بد وانه لم ثالث تبتنها بالعقل بل بالامكان وعلى الثاني ان يكن مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز بالسكون
وتكون محصولة ثانيا بحيز اول والحركة حصول اول بحيز ثاني واولية الحيز
في السكون فقد لا تكون تحقيقا بل تقديرا اي في الساكن الذي لم يتحرك قطعا لانه
لم يحصل بحيز ثاني وثانوية الحصول في الحركة بجواز ان يتقدم المتحرك في اول زمن
انقطاع الحركة لم يتحقق له حصول ثان **فإن قيل**
ان اعتبرت الحركة المسبوقة بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وفاقا **قلنا** لا نسلم ذلك لانه لم يكن الخروج
من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه
انا بحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول ومن حيث الاضافة الى الحيز
الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور
على وجوه متفاوتة القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المقا
سة ايضا على ما يراد الاستاذ ابو اسحاق وهو اقرب الى الصواب لان ذكر الشيخ
والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها لا
وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه
قرب وبعد متفاوتة ومجاورة **قوله** وقيامه بواحد يكون الجوهر في اجتماع يقوم
به وانما يعتبر بالنسبة الى اخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون
او في اخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول في حيز ثان **ش** فيه
تنبيه ان اجتماع الجوهرين قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فيعني
ذلك بان يكون الجوهرين في اجتماع يقوم به مغايرا بالتشخص للاجتماع القا
ئم بالاخر **قوله** واما الحصول اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر
وقال القاضي وابو هاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثاني ويلزم
كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول في الحيز الثاني سكون له
والتزم ذلك النظام قائلا بان الحركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون

في الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون
في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة لا اولا والعدل بان عدم المسبوقية بالحصول في
ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يجدي مع الالتزام **ش** لا يخفى ان قولهم حصول الجوهر في
الحيز معتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
او في حيز اخر ليس بجامع لجواز ان يكون مسبوقا بحصول الضد فلذا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة لانا اذا فرضنا ان الله تعالى خلق
جوهرا فردا اولا يخلو مع جوهر اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق واجاب **ش** القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه في
تعلق بالحصول في الحيز الثاني في ذلك الحيز فهو سكون لا تفاوت واللبث امر زائد
على السكون غير مشروط فيه والى هذا اشار بقوله ثم الاستاذ انه سكون
في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر
في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا
فسكون فيدخل الاول في السكون او يقال انه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا
فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة
في الاحيان المتعاقبة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة
مجموع السكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون
عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار تميزه عن اجزاء الحركة الا
ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مثل الكون الثاني فيه وهو
سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني
في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذلك لان الكون الاول
في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان الحركة سكون من حيث
انضاف لحصول في حيز وليس كل سكون حركة لا يكون الثاني **فإن قيل**
الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه **أجيب**
بان التضاد بين اجزاء الحركة والسكون مطلقا فلا تنافي فيه عن التضاد لانها عبارة

عن الكون الاول فيه وهو مثل الكون الثاني الذي هو سكون بلا تفاوت **واعترض**
الآمدي بمنع تماثل الحصولين والاشتراك في كون كل منهما موجبا للاختصاص
بذلك الحيز لا يوجب التماثل لجواز ان نسلم انه اخص صفاتهما النفسية
بعد والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول ولو
فان كان الحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة وكذا فيما بعده وان اجيب
بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على
الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر
في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول **وحاصله**
ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثاني سكون فيستلزم ان
يكون الاول كذلك لما ذكر وفي المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز كانت المسبوقية بالحصول في حيز آخر نظرا فقولهم ان الحركة
مجموع سكنات وان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني كما يكون جزءا
من الحركة فكذا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها بغلط منه
بابه ايهام الغلط فيه ومعنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون
وهو كذلك يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد مجرد الحصول في الحيز
ثانيا فكيف يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فليتأمل **فان قيل**
هذا وارد على التقديرين لما مر ايضا وهو انه يعتبر في الحركة المسبوقية
بالحصول في جزء آخر كانت الحصول في هذا الحيز سواء فسرنا بالمسبوقية
بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يعتبر
شيء اصلا فهو انما كان مجموع **قلنا** مراده هنا ان الحركة مجموع
الحصولين في الحيزين على ما يصح عنه قولهم انها مجموع سكنات كما في جزء
الحصول في الحيز المسبوق بالحصول في حيز آخر كما يدل على ما يفهم من ظاهر العبارة
وهذا المعنى ثانيا كما على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز آخر
وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز

واحد

واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول **قوله** والتحقيق ان
للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار وان اريد
بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد الموهوم
الممتد من المبتدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتتالية
ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع
سكنات وان اشترط لبث وهو ح فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد
يستحق في طرفي الحركة يتبعه فقد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ
والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر
الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها
حصول في الحيز بعد حصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متعددة
صفة وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من يسمي
مثل هذا الحصول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث
سكونا ومنهم من اعتبر ذلك ويشترط في السكون الحصول في حيز بعد الحصول فيه بلا
تخلل الحركة وكذا اجزاؤها كما بعد الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان
السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع
الحصولين كما يصح قولهم الحركة الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على
انها مجموع الحصولين **قوله** ثم الحوادث تفيد الكون في اول زمان لا يجب
بالحيثيات منها ان الواحد بالتشخص ان يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا
باعتبارات مختلفة ومن الظواهر فقط ان الكل كون اراد ان الكل كون التخصيص
في الوجود يمتنع اجتماعها على ان الكونين بوجه ان تخصيص الجوهر بحيز دون
حيز فيهما يكون او بحيزين فيتضادان لصورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد
في حيزين وايا ما كان فكيف يجتمعان ومبنى ذلك على ان الصفات النفسية ليست
من الكون وان كان فكيف تعدد في واحد عطاء في الجوهر العجوب بسيئة
جواهر فان منع على ما نقل عن مكان شر يعني ان الكون والحد فواتح على الاكوان

الاربعة مجازا لان حقيقة الكون انه الحصول في الحيز وابدا الامور المعينة بشان
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كحصول مسبوق بحصول اخر لكنه تو
جب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جو
هر وافتراقا بالنسبة الى اخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز اخر وفي ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث
فان قيل بعد بحث ذلك والمتكلمون من المحققين كالقاضي والاشاعرة
قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة **قلنا** مرادهم ان الاكوان المتعينة في
الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم
احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان
لكن لا يجتمعان لان الحصول الاول والثاني في حيز واحد لا يتحد منهما شخصا متعينا
الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر
فمتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في ان واحد في حيزين **فان قيل**
اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمعت
فيه اكوان ستة مع تماثلها بل من ذلك ولم يجوز بستة جواهر لا
تشتمل جوهر هذا وما من لزوم التجزي فقد ابطل مقتضى العقل ان الجسم فانه
الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك **قلنا**
القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا **قال**
قوله المبحث الثالث الحركة الباطنية اجزاء الاجسام
الاجسام المتحركة متحركة والمستقر على الارض او الواقف في الجو ... الحركة و
الهواء عليه تشاركه طبعا والعقل والعرف على ذلك والخلاف في الكلام على
الخلاف في مثل الجزء الباطن وفي التمادي الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المتصور او
السطح الباطن من الحاوي وان الحركة هل تختص بنزول الجسم على المتحيز حقيقة بل اختلاف
في معنى الحركة او الحكم بما لقواعد المتكلمين الموجبة لان يكون حيز المتحيز غير
متغير بشيء في ذلك ولم يتعرض المخالف الى جعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا
المعنى

المعنى بان حقيقته ما وضع الكل اسم في الاطلاق بازائه هو هذا الكل بكون نزاعا
في التسمية **ثم** يشير الى امرين استطردوا في ذلك منهما انها حركة او سكون الاول ما ان الا
جزاء الباطنة من الجسم المتحرك في اثناء حال الجسم المستقر المتبدل المحاذيات في جهة
بالسطح حركة بالجسم به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري
وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والهوى الاول حركة والثاني سكون
بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي
الاجزاء التي لا ينفك عنها لزم انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة
في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد استدل منه الى الامر
وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك بما الدواعي الى جهتين مختلفتين من
الحركة فمن كان الاجسام المحيطة به ... بان يتحرك البعض عليه في الخلاء
من جهته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف اما الحجة الاولى فلان
الجزء الباطن يفارق حيزه الذي هو المحيط به وكذا حركة بدون مفارقة الحيز في
واجيب بان حيز الكل حيزه وقد يمنع وجه الثاني بانه مظ هو حيزه هو
ما تحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز اخر وكذا معنى الحركة فهو هذا وبانه
قد تحقق لنا غلبة محاذاته بانه وهو بعض الحركة او ملزومها **واجيب** بان حيزه
البعد المتصور وهو بعد ما طرفيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني لا يكون حركة
اذا كان بزوال عن الحيز الاول ... وبان تبدل المحاذيات لا يستلزم الحر
كة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول عن محاذات الى محاذات فظهر ان الخلاف
في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول
به او الجواهر المحيطة به او ما لا خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة وفي
الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المتصور الذي لا يفارقه المستقر
تبدل الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات نزل لا الجواهر المحيطة به
على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي على هذا
التفسير ... يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات

من جهة التحيز الثابتة لم يحصل بزوال التحيز عنه ومن محاذاته وعلى الاول يمتنع من
حركة الجسم بحالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع لان الحركة بعض
الجواهر المحيطة به والبعض مبني على ما يلتزمه لما ثبت انه ابوا الشمال وان
شاهد غيره التشكيك عليه مقابلا بان العقل ما به ذلك يبين حركته وان حركة الجسم
بحالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكره المواقف من ان هذا نزاع في التسمية
يبين على ما ينبغي لان ما ذكر الى تشتاته وغيرهم بيان الحيز والحركة انه هذا
او ذا انه يبين اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والحكماء ان يجعله من المسائل
العلمية واما تشتد كل عليه بما لانه العقلية معنى بل تحقيقا لماهيته الشيء
وضع لفظها الحيز او الحركة وما يراد به من جميع الكلمات بازائها وان ثبات
ذ بيانها بعد تصورها بالحقيقة حتى يحكم بانه هل هو جزء من ذلك الجزء او ان هذا
متحير له وذا المسائل قوله الطرف الثاني في الحركة سبعة وهو مباحث المبحث
الاول في معنى انه يقال لفظ الحيز على الشيء يكون الى ما في الكون والمكان في
حقيقتي لكون زيد في الدار او في البلد او في العالم ويكون جنسيا او نوعيا او شخصيا لكونه
الشيء في المكان او في الطول او في هذه الدار النشاط تعوق والسعر والانشاد
كما لم توقيفه المبحث الثاني قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل او يسيرا
او لا دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعاني التي ما ضلها لما يتصل العلم الثار
بحيث يبقى ما يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة فيلزم الدور
قيل ان ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وارتضى بالكمال حصول ما لم يكن واحترز
بالاول عن الوصول فانه بعد ثانيا والتوجه اولا وبقيد القوة على انه لا بد
لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى منه شيء بالقوة وبقيد الحيثية
على ان كون الحركة من كمالاته التي ليست لذاته كالمربعية والمقصود تخصيص
المعنى المسمى بالحركة على ما طلبه وتحقيقه لا تبيين وتصويره عند العقل
فلا يضر كون المعرف اخفى وكون الكل ليس اعني التوجه والوصول الحركة
المستمرة وبجزء العرض واما اعتبار نظر الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل

نقطة

نقطة من حيث طلبها بوجه ومن حيث الحصول عندها وصول قوله الطرف الثاني
في الحركة سبعة وفيه مباحث المبحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني ففيه انه
ان بعض الحكماء عرف الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او بتدريج
يسيرا او لا دفعة وبني ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير
احتياج الى تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى
التدريج لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان
وهو متقدم الحركة فيكون التعريف دورا فعرفها بانها كمال اول لما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ومعناه
ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول عن
الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر فان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول
فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث
انها لا تتحقق الا اذا التأدي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى في ذلك التوجه ما دام شيء
بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى شيء
منها بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة كمالا
للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول
في المكان المطلوب فتكون كمالا اولا بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من
جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في
جسميته وفي شكله او نحو ذلك بل من جهته التي هي باعتبارها بالقوة
اعني الحصول في المكان المقصود واحترز بقوله من حيث هو بالقوة عن الكمالات التي تثبت
للجسم بالصورة النوعية فانها كمالات اول للمتحرك الذي يصل الى المقصود
لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض
بوجهين ان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن معناه في ان ما

ذكره في هذا الشرح ببيان يسير بأوضح منه بل الفهم وثانيهما انه لا يصدق على الحركة
المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل ولا يتحقق الاول وثانيهما **واجيب**
بان هذا التفسير تعريف للحركة بما يصدق بها يميزها عن غيرها وتحصل صورتها عند
العقل بل هو تشخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة ابتدائية كانت او غير ابتدائية
فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الحكم الاول والثاني
في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل
والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض في حال الجسم المتحرك بالاستدارة
تصلح ان تكون منتهى من حيث الوصول اليها فيكون لا محالة اولية من حيث حصولها عن
ها وصول فيكون كذلك ثانيا **قوله** وحاصل هذا المعنى كيفية بها يكون الجسم
متوسطا بين المبدأ والمنتهى مستمرة لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها
يخص الجسم في حيز بعد ما كان في آخر وحقيقته امر واحد متصل بعينه منقسم
بحسب العرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لامر متوهم هو كمية
متصلة ممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الخارج الا غبارا لانها
قبل الوصول لم تتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول
المقتضي واللازم مع انتفاء الحاضر كانه ان لم ينقسم الجزء وان انقسم عاد
الكلام به بمقتضى العموم قطعا ابعد والمقتضي لا ماضي يعز الكون والكلام
ما هو بصدد الكون **ثم** يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى الحقيقي الموجود من
الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متو
سطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة
غير مستقرة اذ توجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمه مع متأخره و
بها يخص الجسم بحيز بعد ما كان في حيز آخر وحقيقته كون الوسط بمعنى الى
ان كان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه امر متصل على قياس الزمان
والمسافة يعرض من حدود المسافة بحيث يلزم ان الحركة على اجزاء
لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول المنتقل من المبدأ الى المنتهى والحركة

بهذا

بهذا المعنى لا وجود لها الا في الاذهان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد
الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان
للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في
الخيال صورة كونه في المكان الثاني ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في
المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فموجودها ضروري بشهادة
الحس **فان قيل** اللائق بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي
من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر
واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه والحركة
على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام **اجيب** بانا لا نسلم ان لا وجود
للماضي والآتي غايته انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم
مطلقا وبعد ما يكون لهما وجود ومعنى الماضي والآتي يعز الوجود والآتي
ما يحصل له الوجود **قوله**

البحث الثالث

ما به الحركة منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما
به وهو المحرك وما له وهو المتحرك ومن الزمان وهو المتعلق بالزمان غير المتعلق
بالحركة التي فيها الزمان فانها هنا بمنزلة المجموع وههنا بمنزلة التابع
اما المبدأ والمنتهى فنسبته بأنفسها الى الحركة تطابق والى الامر تضادهما
فيتضاد بحدهما وان اختلفا بالذات لان الحركة المستديرة او تتضاد بالذات
لتضاد في الحركة من المركز الى المحيط **ثم** الحركة تقتضي ستة امور ما اليه
الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو المقولة او الجنس العالي الذي يتنقل
فيه المتحرك من نوع الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر وما
به الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك وما له الحركة اي محلها وهو المتحرك
الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو المتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها
الزمان لان الحركة هنا بمنزلة المتبوع لكونه مقوما وظرفا لها وههنا بمنزلة

التابع لكونها افتح فيه مفروضة به اما المبدا والمنتهى فلكل منهما ذاتى وعارضى
فالذاتى بحسب كونه مبدا او منتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو
فيما ينقطع عنه كان المبدا مبدا الذى ابتدا او بالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل
منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا يجتمعان فى تضادهما ويتميز عقل المنتهى
مبدا اعقل له منتهى وكذا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد بما
لمعروضاتها يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى
الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض فى مسافتها فهى مبدا او منتهى با
عتبارين وبحسب اثنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض
الى السواد او كما فى الحركة من غاية القرب الى غاية البعد باعتبار عارض او غيرهما
فى الحركة من غاية المركز الى المحيط المتضادين من جهة كونهما غاية البعد
عن الحد والثانى غاية القرب منه او غير متضادين بوجه اخر كما فى الحركة من نقطة
من المسافة الى نقطة اخرى **قوله** واما النقلة ما ربع الاول الاين وهو ظاهر
والثانى الوضع كما فى الحركة الكرية على نفسها بان يتبدل اوضاعها من غير
ان تخرج عن مكانها **فان قيل** كل جزء من حركة اينية ضرورة
تبدل مكانها لكونه اجزاؤه **قلنا** لو سلم ان هناك جزءا بالفعل فقد
لا يكون الكل ايضا كالجزء **فان قيل** ومعنى هذا لما نسلم حركته الكل
وتبدل وضع وانما ذلك للاجزاء **قلنا** هو ضرورى اه لما ينسب
اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير الموضوع بما
لتدرج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى نوع اخر واقتصر
الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف اخر سواء كانا من نوع
او من نوع والحركة الوضعية بما صرح به العبارة وان كان قد تقدم من بيننا
ما يوهم انه تعرض بما طلوع عليها **وجملة** ذلك
يجمعها هو ان الفلك حركته بم يخرج بها عن مكانها وانه يتبدل بالتدر
يج بنسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم

واما

واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
هو الوضع ولا نعنى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع وعن التد
ريج من غير تبدل المكان **فان قيل** كل جزء فقد خرج عن مكانه
فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء **قلنا** لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء من غير مرية على ان ما
ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح
الباطن من الحاوى ولا حاوى له **فان قيل** الثابت بالدليل هو حركات
الاجزاء وبالمشاهدة حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل النسبة
للاجزاء المفروضة واذا لم يكن الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم
ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع **قلنا** هو ضرورى فانه لا معنى
لوضع الكل الا هيئة لنسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة ولا
معنى لحركته فى الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يقول الخاطر الى ان
الحركة لما ينسب للاجزاء العرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل
قوله الخامسة الكم والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة بورود
مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول
او بدونه وهو التكاثف الحركة فى الكم تقع باعتبار احدها النمو والذ
بول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال ان ذلك لان الانتقال فى الكم اما ان
يكون من النقصان الى الزيادة او العكس والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد
فى مقدار الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما فى هواء باطن القارورة
عند مصها والثانى اما ان يكون بانفصال جزء وهو الذبول او بدونه
وهو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويشكل بان
انتقال التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار
لها فى نفسها وانها قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يقتضي
من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الاصغر الى الاكبر وهو

أن تخلخل وبالعكس وهو التكاثف وإنما نعوا ذلك على الهيولى لأنهم عندهم محض قوة
قابل تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً منها لذاته بل قد
في ما إذا اعتبر الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس وانه ربما
يقتضي كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه وبهذا يندفع ما زعم الإمام من أنه لا
حاجة في ذلك إلى إثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائداً
على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً أو مركباً من الهيولى والصورة
لأن نسبته إلى الجميع المقادير على السوية كالهيولى ولا ينافي ذلك أن ذا
بسيطاً لأن الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز انفصال كل
منهما بمقدار الآخر فلم يمتنع مانع وانتقال الجزء إلى مقدار الكل تخلخل وعكسه
تكاثف نعم لابد في ذلك من أن يصير الجزء منفصلاً مع كونه جزءاً ممتنع
أن يكون على مقدار الكل ضرورة وأما الاعتراض بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يصير
النقص على مقدار البعض وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقال
الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فيجوز أن يكون المقتضي حداً معيناً
لا يمكن تجاوزه من باب على القول بالهيولى أن يكون لكل مادة حد من المقدار لا
يتجاوزه **وبالجملة** فالمقصود بيان إمكان التخلخل
والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع ببعض الصور بناء على اشتراط الانفعال
في إمكان انتقال الجزء إلى مقدار الكل محل نظر وقد يستدل على الوقوع
بأن الماء إذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجامد إذا ذاب يعظم مقداره
وهو تخلخل وبأن القارورة إذا مصت خرج منها هواء كثير ولو لم يكن بعد التخلخل
لزم … اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة
قوله وقد يراد بالتخلخل والتكاثف الانتفاش والاندماج وهو من أقسام
الهواء فيما بين الأجزاء … وقد يكون ازدياد المقدار بورود أجزاء
على نسبة طبيعية وهو النمو أو على … في جميع الأقطار و
هو السمن ويقابله الهزال **ش** يعني قد يراد بالتخلخل الانتفاش أي تباعد

اجزاء

أجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج
أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع
لرجوعهما إلى هيئة نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ثم لا يخفى أن هذا
الانتقال بالنظر إلى الأجزاء من كم أينية وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الكم على طريق
النمو وإن لم يكن وفي الوضع بحسب الكم أيضاً تبدلت نسبة الأجزاء من جهة
بعضها للبعض في المعلوم وبحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها إلى الأمور
الخارجية **فإن قيل** فعلى ما قلتم لا تنحصر الحركة الكمية في الاعتبارات
الأربع **قلنا** لا نسلم في عدم الحد بخصاره في أن قولنا
الانتقال من النقصان إلى الزيادة بورود الهيئة … على الحكم … هذا
يشعر قولنا وقد يكون ازدياد بانتفار بورود الهيئة على تناسب طبيعي وهو
النمو أو على تناسب طبيعي يكون في جميع الأقطار وهو السمن فإنه وإن
كان ازدياداً طبيعياً بانضمام مادة الغذاء إلى المتغذي كالنمو لكنه لا يكون
في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما
يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصاً
طبيعياً يكون في جميع الأقطار وقد يقال الذبول … وتخفيف الكلام أنه
إذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فإذا احترق … بادية فما … الأصل …
… فيها والتشكل بطبيعة الأصل … أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار
على نسبة … هو النمو وزواله بسبب … أجزاء
عن أجزاء الأصل هو الذبول وإذا لم يقدر الغذاء على تعويض الأجزاء الأصلية والنمو
… فيها … من غير أن تخرج الأعضاء الأصلية إلى الزيادة وإن
كان الجسم متحركاً إلى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال والحصر
… النمو والذبول من حركة الأعضاء الأصلية **قوله** الرابع الكيف
كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه أو الورود عليه من غير
من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك

كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء ونحوه اجزاء نارية كامنة فبرزت بما انضاف اليها من الخارج فتحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه تصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بما بين في المطولات من تلك الوجوه بالضرورة على ما فصل في المطولات ادناها انا نجد من كبريتا يشتعل بقدر يسير من النار ولو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت بكثرتها اولى بان تشعلها او تحس او الواردة لكانت بقدر الواردة وان مراتب التدريج السخونة لو كانت باتصال بعض اجزائه نارا غير مستحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ولظهرت فلم تخبر بها على انها تستعمل في بحث الكون والفساد ان الماء يصير نارا الا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار **قوله** والحق انه من وجد والجسم انتقل من كم او كيف الى اخر كذلك فهو هنا حركة وكل حركة نعم الامر كذلك ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل كاجزاء المسافة والانتقال الى ما ذكرنا فانه يصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان اكثر فان كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات فحينئذ الحركة انما ثبتت فان الوسط فيه لا يكون بالفعل بل بحسب الفرض وانقسامات غير متناهية ثم قد سبقت الاشارة الى ان الحركة الواقعة على تدرج الى الحركة الابنية فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشا الغلط وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى بزيادة او نقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضادها والى من قبلها من غير ان يخص تلك التفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منهما فيتوهم ان ذلك حركة

اذ لا يعقل من الحركة الا ما يقع على التدريج لكن كل حركة عن التحقيق تاء في معنى التدريج المعتبر في الحركة انما يكون دفعة لا بحسب الزمان وكل يحسب الحد جزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اختفائها التدريج لكون ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات متميزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الاخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الانتقال وعلى ان مجموع ذلك ليس حركة بل فيه ثبت من الارض الى النار ود لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها بخلاف نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر لان الوسط بين المبدا والمنتهى ان كان واحدا فقط فظاهر انه لا حركة وان كان اكثر فلا يخلو الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما بان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متمايزة تنقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هذا خلف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلما نطقنا والجز انه على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك الجزء فالبطء ان يتحرك مثله او اقل لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيه بين اجزاء الحركة سكنات وسيجي بيانه بطلانه الحكم زمنين وهذا بخلاف الحركة الا بنية فان الوسط الذي بين المبدا والمنتهى اعني اجزاء المسافة واحد بالفعل بل بحسب العرض انقسامات متناهية **فان قيل** يجوز ان يكون كل واحد من تلك الابعاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فحينئذ لا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام **قلنا** هذا غير مفيد لان الكلام يفرض في الانتقال الى كل من تلك الابعاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب

الحركة حالة ينقسم يقتضي ان تكون امتدادها المرتسم منطبقا على امر
قابل الانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم
واحد كما في الحركة فيه او للاجسام مختلفة كما في الحركة من المركز الى
المحيط فكل على تقدير منفصل متناهي الافراد سواء كان معروضه جوهرا او جواهر فرد
متصلة او كيفا او غير ذلك وبهذا اندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة
في المسافة لكونها مفروضة فيها يقبل الانقسام الى لا نهاية بمعنى اللاتقف
بل لذاته بحسب ذاته اولى قوله وكل … للحركات في باقي المقولات
واما المتحرك فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة الفلك
الشعيعة والا فبالعرض كحركة راكبها شـ يعني كما لا دليل على ثبوت الحركة
في الجوهر والمضافة والملحق وان يفعل وان ينفعل بل دليل يقام على امتناع
على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة
الواحدة والانتقال الى كل منها دفعي كما في الجوهر كما يقبل الاشتداد
والضعف فيكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد واما
ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي الانتقال فلا يكون
التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتقالا لا اشتدادا وهذا
منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا
والمادة وحدها غير موجودة كما سيجيء من امتناع وجودها بدون
الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصورة تكون بتعاقب الصور على المادة
… فيلزم خلوها عن صورة زمانا وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكون
نها مقومة للمادة … في الكيف بان عدمه لا يوجب عدم المحل
وجوابه ما سيجيء من ان المقوم للمادة هو ما يعم الصورة المعينة
لا يوجب عدمها لوم تعاقب حدوث صورة اخرى واما قول ان تغيرات
الجواهر اعني الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصورة لا تشتد
ولا تضعف بل تقع دفعة وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها فتشتد وتنتقص

واوطعها

واوطعها … في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت بالقياس الى ما فيه غير قار يتبدل نوعيته اما ليس
ما يوجد منه في ان ما الى ما يوجد في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في كل
ان متوسطا بين ما يوجد في الانين المحيطين به ويتحد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك المتجددات الى غاية ما ومعنى
ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف
عنها عن تلك الغاية فالامر في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد
المنصرم ولا يشتد ان مثل هذا الحال يكون عرضا يتقوم بالمحل دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل بتبدله وهو الصورة
فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف لامتناع تبدلها على شيء من
حد متقوم ويكون هو هو في الحالين يجمع بين الوهمين يعني تفصيل وتحقيق
ورد عليه ما سنبين مع انا لا نسلم تبدل الهوية للمادة بتبدل الصورة وقد
صرح ابن سينا بان الوحدة والشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة
النوعية بالصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فقد ذكر في الشفاء انه لا
بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو
باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي كالانتقال من سنة الى سنة
ومن شهر الى شهر يكون دفعيا قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة
في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في … ويكون الزمان
لازما لذلك التغير فيعرض … لا ان الاضافة طبيعة غير
مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشتداد والضعف كانت
الاضافة كذلك وان كان غير قابل لم يكن فيها تبدل متبوعها لزم استحالة
الاضافة وهذا هو الحكم في المتى فنسبته الى الزمان والنسبة طبيعة
غير مستقلة … في الوضع … الملحق
لانها مقولة نسبية … فيها دفعي ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل

بفعل ما ثبت تخصيص بعض الحركة والجو بطل فهذا اما ان يفعل الى الشيء
اذ الانتقال من التبرد الى التسخن مثلا ما كان المتبرد باقيا لزم التوجه الى
الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل ان وجد التسخن
بعد فوت البرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هنا انتقال من التبرد الى
التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ عن انضافه الفعل
يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص من الموضوع لشيء فشيء بل من جهة
تهيئة مزيلة عايدة الى الصورة والانسلاخ العزيمة او كلال هالة
لا يكون يسيرا يسيرا او تبعيضه ذلك يحط الشيء الفاعلية في نوع
من تغيير القدر يجيء فان يفعل نفسه الذي هو فيه يتم به الفعل اذا
توهم من ان يفعل شيئا على تحققه فيه يتم به الانفعال كالغايل وهذا ما قال في
المواقف الحيوانية يتبع الحركة اما القوة ارادية كانت او طبيعية
او في الحالية واما الغايل والذي في الغايل بلغة مادة وزاو تنبيها على ما ذكرنا
فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها
من الاعراض النسبية كان في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
الى ما ذكر والى التطويل والتفصيل **قلنا** ليس معنى عدم استقلال
الاضافة مجرد كونه نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه انها
تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال في تبيينها يعرف ثبات التضاد
عن الكيف والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض للاضا
فة لا من اجل طبائعها غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضا
د الا من اجل جهات المعروض وان يكون مستقلة [illegible] العرضية واما كون
[illegible] طبيعية
غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون في هذا الحكم ايضا تابعة
وان كانت مستقلة فيه **قوله** واما المحرك فان كان خارجا عن ذات المتحرك
فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية

شر

شر بين بدا انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فتنقسم
الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تخلو عن الا
قسام الثلاثة ولهذا قيل ان الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم اخر فعرضية والا فا
ن كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه فنعم
فان كان مع نفسه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون الحركة
في المتحرك اعم من ان يكون جزءه او نفسه او متعلقا به التعلق الخاص كتعلق النفوس الا
نسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيدخل نحو حركة الحجر هبوطا والانسا
ن بنية وبسره والفلك استمرارا **فان قيل** فعلى رأي من يجعل الممكنات
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات
كلها قسرية **قلنا** بل يتأتى لان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق
الحركة معه [illegible] فيصح حينئذ وصف بعض الحركات بكونه اختيارا **قوله**
فحركة النفس ارادية من حيث امكان تغيير جزئياتها وفواتها وان كانت طبيعية
من حيث الانجذاب الى مطلعها وحركة النمو طبيعية وترك القيد لعدم تغيرها
اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لا تكون الا على نهج
واحد بل صاعدة او هابطة فذلك في البسائط العنصرية شر قد اشكل
الامر في بعض الحركات انها اي قسم من الاقسام الثلاثة لا سيما حركة
النبض فقد كثر الاختلاف في انها طبيعية وارادية وعلى التقديرين فاتية
او وضعية او كمية وكذا في العروق فمشكلات [illegible] سبب الكلية
ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فطبيعية باعتبا
ر طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من
حيث وقوعها في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه عليه ويؤخره
عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث وقوعها لاحتياج الضروري
اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغيير

التشبيهات الجزئية من اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات
على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قاله طبيب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن
ان تغير عن مجراها الطبيعي ولا اعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس
لئلا يفضي لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته ولا ينحفظ
في شعوره ولذا لا فيه تحريك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها
عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية لانها
في بعض ما تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء ومنها
النقص عند التحقيق فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب
قاسر من خارج بل بسبب القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية
وقيل بل وضعية وقيل كيفية **فان قيل** الحركة الطبيعية لا تكون
الا الى جهة بل لا تكون الا صاعدة وهابطة على ما صرحوا به **قلنا**
ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية او الحيوانية
فقد تقع الى جهات وغايات مختلفة كطبيعة القلب والشرايين فانها
الروح امدادا حركة فيها الى ... وهو الانقباض لكن ... الانبساط
تحصيل المحيط ... وبيشع العود ... الهواء البارد المصلح لمزاج
الروح ولا ... انقباض في تحصيل المركز ... مع الهواء المفسد لمزاج والاحتياج
الى ... ينعاقب بعضه ببعض فيتعاقبان اثار المتضادة عن القوة
الواحدة **قوله** ومنهم من جعل مثل النبض قسما اخر سماها تسخيرية
يعني ... عن الاشكال المذكورة يمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام
الثلاثة ومن طرق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عرضية والذاتية ان كانت
على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية
كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان
لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة
او

اوارادية كالمشي اولا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك
جزءا من المتحرك او مكانا له فبالطبع معرضية والا فقسرية **قوله**
ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعية
المحضة مطلقا بل مع زوال الحالة الملائمة فيتحرك طلبا لها وهي مختلفة
ولذا اختلفت جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم
الارادة **شرح** يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت
على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب
الاحوال كالصعود للماء اذا دفع تحت الارض والهبوط له اذا وقع فوق الهواء وبيان
ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام
والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهات الحركات الطبيعية
ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المحضة بل الا
لجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط
مقارنة امر غير طبيعي هو زوال الحالة الملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا
لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليها ثم لا خفاء ان الاحوال الملائمة
للطبائع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع فمثلا الحالة الملائمة
للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللهواء ان يكون فوقها وتحت النار فمن
وعلى هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة فمن كانت الحركة لطلب
الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة
التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا
التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول حصل الوقوف لا بد في الغايات الارادية من ان
الهرب عن الحال الغير الملائمة لا انصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية
لئلا يتوهم من ظاهر معناها المتوقف على الشعور والارادة الحكم
بان زوال الحالة الملائمة لحصول الماء في حيز فلكه قد يكون بخروجه قسرا الى فوق
فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فيالعكس فامر الحركة الطبيعية

قوله بعينه واحدا ان تختلف جهتها فتارة تكون الى فوق وتارة الى تحت

البحث الرابع تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب
الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط فسوى المتحرك اما اختلافه فلا يقدح
يقدح الا في الحركة الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة ما باعتبار
النسبة الى الحركات فلهذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلاثة والشخصية
بوحدة ما سوى المحرك ثم اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم بعد بالتضا
د وقد يوصف بالانقسام فيندرج في هذا البحث اربعة ابحاث وقد سبق
ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلاثة امور منها وهي
ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها ماهية الحركة ثم اختلاف
المتحرك لا يختلف هو منها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى
وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لا
ن تنوع المحل وكذا الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والصفات
لجواز قيام نوع منها كالحرارة بمحلين مختلفين الماهية كالانسان والفرس
مع حصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر لما
تختلف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا
وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطته بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة والتحقيق ان العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف بل الحق
ان لهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة الذي جعل الزمان عارضا لها
انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا او المنتهى اختلف الحركة
وان كان ما فيه واحدا كالحركة الصاعدة مع الهابطة وان ما فيه الكيف
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفير ثم التحمير ثم التسويد مع
الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمير ثم التصفير ثم التبييض وكذا

اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر
في المواقف من انه لابد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه
اختلف النوع كالتبييض والتسويد ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح
للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه
لا يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مع التبييض والتسويد او كان الاخذ في
التبييض والتسويد منصرفا الى التسويد واما وحدة الحركة بالشخص فلابد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو و
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته في هذا الموضع غير حركته من
موضع اخر وحركته من نقطة غير معينة الى نقطة غير حركته من
موضع الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم او الكيف او الوضع ولا خفاء في ان وحدة
ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير
عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لا يستلزم اتحادها وحدة المسافة
فمن ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول
هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة واما فيجوز ان يشتغل في زمان معين من اين
الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل مع
اتحاد الجنس ايضا لا يكفي على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او التحمر والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة
الواحدة لا تكثر فيها بالفعل اصلا فقد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم
في المسافة تتجدد من الحوادث وحركة الى في الحرارة تتجدد من التسخين وكذا بانه
من ذلك امتناع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل ان يكون في امر مؤخر وهو
بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والتجزئة لا يقع في وحدتها على

الانطار لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما نتوهم من تكثر نقطها بالا
نقسام نسبة بعدها الى المتحركات بانه لا يبطل وحدة تنطل الاتصالية من يتوهم للحركة
انفصال مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان
قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموجود لكنه لا وجود
لها في الخارج او بمعنى التوسط اعني الحالة المستمرة الغير
المستقرة فهي امر بهذا التجرد غير متغاير للواقع بل لا يكاد يتصور
حركة واحدة بالشخص واقعة بجزئيتين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه واحدا
انه يصدق انه متصل والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والاجزاء المتوهمة
موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء في الزمان لا على الاجتماع والا
تنقسم الى الخطوط وهذا المجموع الوهمي انما يتحد بالشخص مع تعدده
المتحرك لا كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بعد عدم بعضها بعد ما عدا اخر لكن
الامام الذي زي الى الثاني وقد مر القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط
بين المبدا والمنتهى امر موجود في الان يستمر باستمرار الزمان
واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا عرضت للمسافة حدود
معينة ومعنى حصول المتحرك فيها بعد حد من الحصول في الوسط انه كان
حصوله في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امرا زايدا على
ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم في ذلك الحد الى حد اخر وان يزول
عارض من عوارضها ولهذا الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية
لان ذلك الكلي يكون في المسافة كثرة عددية متى يقال الحصول في
هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك ولكن لان المسافة متصل
واحد لا اجزاء لها بالفعل والحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون
الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد لان المعنى
في الكلية لامكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير مراد ههنا ثم قال هذا يعني
في هذا الموضع الشكل العظيم وانت خبير بما مر في كلامه فان قيل

كيف جاز انتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه من الوحدة الشخصية دون
النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا
لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها
النوعية وحدتها بالنوع فلا هذا وحدة ما فيه بالشخص تستلزم
وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها بالنوع كما في النمو
مع الذبول والتبيض مع التسود والتسود مع التبيض ونحو ذلك يعني ههنا
بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف
والوضع فان المغاير العارضة للجسم انما تنتقل من الصغر الى الكبر
مثل انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع العلم وامام الحذف فيشكل لانهم
يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسما
مختلفتين بالنوع لا ختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى
نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف
ما فيه دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة بينة ونشره فيهما او الكثر
متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شي من الامور الثلثة ولم يعتبروا في
هذا الانعطاف والانحناء بعد الاقسام للجسم بالتحرك بل بالحال
الاين وانفسها وكذا هذا لكون الاين الذي للجسم في الشعل الهوا مخالفا بالنوع
للذي في الحد وكون الاين التي في الهوا متفقة بالنوع فعلم انه لا نقل
وتغير الا بالقرب من المركز والمحيط وهو امر عارض ولوازم مجموع الكل وخواص
عارضي وبعد نوعها وصلة ثابت في الهوا ايضا لا غاية انه لا يكون
الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاين التي تترتب على الاستقامة
المسافة او الانحنا بها والتي تترتب على الاستقامة بينة ويتحقق بان الحد
يتحد في النوعي والاتفاق فيها لا يتبين ظاهر وغاية ما يقال في ذلك
ان الحركة لا تنطبق على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر
عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم لا الاستقامة والانحناء من

الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا يوصف ايضا بالاشتداد والضعف والاشتراك
وهذا الخلاف الذي هو في المطلق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التلاشي و
الانقطاع بالفعل واما الصعود والهبوط فذهب الامام الى ان الطرفين وان لم
تختلف بالماهية لكنهما اختلفا بالمبداية والمنتهائية وهما متغايران تغايرا
بالتضاد وهذا الفخر رحمه الله فرق بين ان تتخالفا بين الحركتين ويرد عليه ان
هذا انما يصح في حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدا لان
يقال ان كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهيهما بحيثين متقابلين فيتعين ان يتعدد
الحكم فيه بحسب العلو مثلا او بالعكس يجد بتباين الجهات اعتبره لذلك و
لهذا الابين اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بينة
وبين **قوله** واما ان وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فمن انه
من الواقع فيه من كل مقولة جنس عال من الحركة ثم تتناول على ترتيب اجناسها
فبناء على ان المطلق الحركة ليس جنسا لها يقع تحت كل مقولة بل انما يقال
عليها بالتشكيك والا لاشترك بعد ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة
انما تكون بوحدة ما فيه جنسا يعني المقولة فتنوع الحركة في الكم مع
الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول
والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام
بان اتحاد حركة المقولة الواحدة الحادث في الجنس العالي ثم تتناول على ترتيب
اجناس المقولة فمثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية
المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى
هذا القياس ووجه فساده بين ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما
تحته بل تكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي ولا يتحقق
مطلق متمايز او بالتشكيك فيكون المطلق عرضا لازما لاقسامه ذاتيا لها والاول
باطل بمثل ما مر في الوجود كيف والتنقص التدريجي الذي هو خاص من
اول ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني

اعني

اعني التشكيك فقد ذهب اليه الاكثرون تمسكا بان الحركة كمال اول وجود الشيء
للشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكثرة طبيعته
لا تعليلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ماصدقه وهو عليه من الاجزاء
ومنع الاخرون بانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد
في كونها حركة بل الاولوية والاقدمية انما تكون بالوجود لا بالعرض يكون لبعض
اقسامه تقدم على البعض الوجودية من العرض لكن فيكون التشكيك عائدا
على الوجود **فان قيل** على تقدير التواطؤ لا تثبت الجنسية
لجواز ان يكون عرضا عاما لما تحته **قلنا** هذا مع انه يعين غير مفيد
اما الاول فلانه لا يفيد مع الحركة في الكيف مثلا تعين على التدريج
من كيفية واما ثانيا فلانه مما يقال بان الوحدة الجنسية تتوقف
على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة وجه يتعين
عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لانقسم الى
المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا عاليا بل لا تكون
فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز
ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما هو المشهور وفوقها المقولات
الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانه يلزم ما ذكر لو كانت الحركة الواقعة في
الاشياء التي هي الكم والكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع
وانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات
العشر لامتناع مداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لما
وجد فعليه انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية
لما فيه الحركة لكان وجها وكذا فيه كون مطلق الحركة جنسا **قوله** واما
تضادها فبتضاد ما منه وما اليه بالذات لا بتضاد الحدود وتضاد
الحركة بنفسها او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض للمنتهى

من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين الحركة
وعكسها ولو على الاستدارة وفيه نظر والان التضاد بين الحركات الوضعية
من المشرقية والمغربية لان كل يفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن التضعيف على التبا
دل ولعله يلزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف [illegible] فان اختلاف
احوال الحركة انما يكون باختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضا
دا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون
واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من الانتصاب
الى الانتكاس وبالعكس ولا لتضاد ما فيه لتماثلها مع تضاد الحركتين في الحركة الى النقطة
عده للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد
الحركة في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان
لانه ليس فيه اختلاف بالماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا
يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض مع اتحاد الطرفين فتعين ان يكون
تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية
الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في
الحركة الوضعية تختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض في الحركة الى النقطة
عده مع اتحاد النقطة بحسب ما بين مبدأيها من التضاد بان يكون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد عن المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى الخ

فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما تتعلق به الحركة تضاد الحركة
مع ان هذا تعرض **قلنا** مراده هنا انه لا يجب

وعلى

وعلى الطائفة لا يوجب تضاد المعروض وانما اذا كان بخصوصيته بحيث توجب صدق
احد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا تضاد وههنا قد صدق
تضاد الطرفين مع الضد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما فرعين امران
في جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من
المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى بطريق الصعود والهبوط
فانهما نوع واحد بخلاف المستقيمة والمنحنية والمنحنيين وان كانت احداهما
فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا
غير متناهية والعظمى اشد الخلاف مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق
الخلاف لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد ما فوقه
اشد مخالفة منه وههنا موضع بحث الاول ان القوس الذي تماس محدب الفلك
المحيط في غاية الخلاف بالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد المستقيمة
لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين
ربما لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من الارض الى النار والهبوط
منها اليه فظهر ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبو
ط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم
ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعو
د والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء فلا يكونان متضادين
لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد
المبدأ وقد صرح ابن سينا انه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق
الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يبعد ان يكون هذا
بسبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان [illegible]
بين حركتي النار والارض لا بين صعود النار على المركز وهبوطه
عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من

المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيه سوى ذلك لا يتحقق
بالعشرة ههنا بل تتضاد من غاية التباعد ولو نحن هذا الواحدة واحدا وهم
قصر موزونا بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادان والجواب
ان تضاد الحركة تضاد ما منه وما اليه لا من حيث الحصول فيهما اذ لا مركة ح
بل من حيث التوجه فيهما قال وجهة العلو والسفل متميزتان
بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية البعد بين المحيط
والبعد عنه فيكون تضاد الجهات الرابع قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد
المبدا والمنتهى وذلك … علو الذات للحركة لا كان يتصور الوضعي
دون الذاتيين الا كونه لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا او غاية للحركة لم يكن
للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات **فان قيل**
موجب تضاد الحركتين تضاد مبداهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدا والمنتهى
قلنا معنى الكلام ان المبدا والمنتهى
لما كانا متضادين كانت القاعدة والهابطة مبداهما متضادين لكونهما
مبدا او منتهى للقاعدة … منتهيهما لكونهما مبدا ومنتهى لهما
فان قيل يلزم التضاد بين كل حركتين تتنقلان من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرتين ايضا اذ الحركة
حسبتم من اول الحمل الى اول الميزان اذا رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون نحو الحركة
كثيرا على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق ايضا
ابتداؤه والبعد … بالعرافة … فان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة
على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن النصف على
التقادير … المتحدرة من السرطان الى الجدي على التوالي تكون مسافته الاسد
والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحدرة من السرطان على خلاف التوالي
تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو … الصعود بالعكس فيجعل
كلا منهما ما يجعله الاخر لكن في النصف الاخر **قلنا**

لو

لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف لزم التضاد وهي انما هو انتفاء
عن الحركات المستديرة الوضعية لحركة الرحى ولا ذلك من الحركة بين
الحمل والميزان من حركة اينية على الاستدارة لحركة النمل على الرحى **قوله**
واما انقسامها فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما قيل من ان الحركة الى نصف المسافة
منه ونصف الكمية الحاصلة بالحركة من الكيفيات المتوسطين تسود
الا بعض نصف الحركة او الكل وما له في الاينية يصير بالفعل اذا عرض للجزء
انفصال من الاجزاء تسمية المنسابطة ما تمايز ابوينها لا … فهو نظير
الحركة والزمان وما يقع فيه التقسيم من المقادير والكيفيات والاوضاع
بعض انقسام امر الامور الثلاثة تقسيم الاجزاء ضرورة وامر المبدا والمنتهى
ظاهر وقد الحركة تتصل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وتقدم ان …
قد يقوى البعض منه على التجربة وقد لا يقوى ويتقدم في القوة هل يقع …
الا ان البعض **وبالجملة** فالكلام فيه طويل واما
المتحيز لا من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كان ينبغي
ان يكون انقسامها بانقسامه لان هم المتنقص من جهة الفاعل ان الفاعل
لا انقسام من الحركة هل هو ما فيه المتحيز على … بالقياس …
الجسم وقد اختص ذلك الحركة الاينية … اجزاء المتحيز لا …
تعارض ملتقها بالكلية بل يشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تعارض ملتقها
الحركة نعم لو عرض لتلك اجزاء انفصال لم يكن للحركة انقسام تشبيه …
العرض ليس بمتغير التقدير … مسافة واما انقسام الكيف فهو …
تكثر امتداد … الى ما له من الاجزاء العرضية بحيث تحصل اليه
النصف والثلث والربع وتخود له … بتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
قوله البحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاطلاق تسمى باعتبار الشدة
سرعة وباعتبار الضعف بطوا … لا بد للحركة من زمان ومن امتداد الاينية

او المقادير او الكيفيات او النمو والذبول وكلاهما من تسميته مسافة وان كان الاسم
باطلاقه في الاين وهو المعنى الذي مر والمسافة تنقسم بانقسامه فاذا فرضنا
قطع مسافة في زمان فهو نقطع تلك المسافة في زمان اقل او نقطع في ذلك
الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لضعف في
الحركة فيشتد فيقطع المسافة الاطول وتسمى سرعة وتضعف فتقطع
المسافة الاقصر وتسمى بطوا ولا يعد على التعبير عنهما الا بان يقال مهما
قطع المسافة الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقصر او قد
يقطع في زمانها مسافة اقصر تطلق بالنسبة الى العكس فيه **قوله**
وسبب البطو المعاوقة الداخلة في غير الحركة الطبيعية والخارجية في
ذلك لا لتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت
المسافة لاستلزامه تفاوت السكنات المنافية لتلازم الحركات والحلاف زم منتف
في ان حركة الشمس وما يتحرك بحركة البطؤ في حركتي طرفيه ونحو ذلك رد
الثاني ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وانتفاء المانع ضروري البطلان
الثالث ان قطع سكنات الفرس الشديد العدو على حركاته بعض حركات
الفلك الاعظم عليها فيلزم ان قرانسنا كنا على الدوام تكون الحركات مضروبة
او في زمان هو اضعافه لانها زمان الحركة كلا قل للقطع في الجسم حال السكون
بل انما كنا وان كان السكون عند قبا وزد الاول بانه يلازم الحس نبس عادي لا عقلي
فلا يمتنع الكثرة او والثاني فان الحركة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير
للغرض [illegible] في الشيء فان امتزاج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عند الحس
ان منتهى الحركات لكونها وجودية مجردة تتميز السكنات وان كانت
متكثرة يعني ان المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك بنقل الجسم يصلح سببا
لبطو الحركة القسرية في الحجر المرمي الى فوق والارادية في صعود الحمل
ثقيلا الى الجبل الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه
والمعاوقة التي تكون في الخارج يوم ما يتحرك فيه لا يصلح سببا لبطو الحركة

الطبيعية

الشمس

الطبيعية كنزول الحجر في الهواء والقسرية والارادية كحركة الشمس والانسان فيه
فقد يكون السبب من بطيه نفس الارادة في بدن الحجر وتحريكه الى نزق ويكون
خفا في سببه هذه الامور في الجملة لكن عند العقلا بعضها من جهة انها
تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف العقول و
عند المتكلمين من جهة انه يكثر فيه تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة
عن شوبها وتختلف في السرعة والبطؤ بحسب قلتها وكثرتها والعلا سبعة
يعود لكونه وجوه الاول لو كان البطو لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين في
اتحاد الزمان وانتفائه المسافة بالطول والقصر كما ان الحركة التي في المسافة
الاقصر تكون بالضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق
انه فيه لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هذا
خلف لكن الملازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة
الشمس مع ما يتحرك من حركة ظل الشاخص وان قلنا يتحرك الظل عند حركة
له بان يتطرا عليه الضوء الاول اعني الحاصل من مقابلة جرم الشمس بحيث كانه
يتحرك الى الاشخاص ان يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا بحيث كانه
يتحرك الى الازدياد وكحركة طرفي الرحى اعني المحيطة العظيمة والصغير
وكحركة الشعيرة الخارجة والمتوسطة من البرجار في الشعب الثلاث عند
رسمها الدوائر العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى
عدم الانفكاك عقلا وانما هو عادة لجواز انقطاعه بان تتحرك الشمس مع سكون
الظل وكذا في جميع الصور غايته انه بلغ من انفكاكه الى ما هو [illegible] فلا نلتزم
الثاني ان في الحركة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا
لامتنعت الحركة فلو وقع فيه اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة
وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل
المختار فلم لا يجوز ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون التحرك بحاله
غاية الامر ان البطو بتخلل السكنات لزم ان لا يقع الا مسافة شيء منه

الحركات تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ودوران الشمس
وغيرها لما انه سبق بسكنات في اضعاف الاجزاء واللازم ظاهر الانتفاء
وجه الملزوم ان تلك الحركات لا تنقطع في اليوم بليلته دورة ما لم ندرك نحن محسوس
شروق الجملة في غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء فيلزم ان تتخلل
سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركات
محسوسة لا يحس بها احد من انفسنا على الدوام ويحس بها في زمان اقل من
زمان السكنات تلك النسبة بين انساء اضعاف الاف ما يرى متحركا كل آن
المحسوس ولو كان عدد ما لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى
متحركا ويعرف الحس بين الحالتين **واجيب** بان تخلل السكنات مبني
الحركة واحتراجها بها لسر بحيث يعرف الحس بين ازمنتها بل طارئ [illegible]
[illegible] واما ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا
بتناهي السكنات وتعلقها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيزداد
الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الدليل وضعف الاجوبة **قوله**
ثم تكلم السرعة والبطوء بل بالشدة والضعف وهل ينتهيان الى حد لا
فيه تردد **ومثل الامام** الى انها او ان كان الثاني تشبث باصولهم **شرح**
خفاء في ذلك فهل ينتهيان الى حد لا تكون حركة اسرع منها [illegible]
البطوء [illegible] نهاية السرعة [illegible] بل لكل حركة في السرعة بالنسبة
الى ما هو ابطأ من البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد ولا عبرة باصو
لهم [illegible] ان الحركة لا تكون زمان ومسافة اي امتدادا من امور المفروضة لها
ربع وكل منها ينقسم الى نهاية مثلا حركة تعرض وهي بالنسبة الى ما يقطع
في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن مثل الامام الى الاول تشبث
بانهم لو لم ينتهيا الى حد لكان [illegible] غاية الخطأ ولم يتحقق التضاد بل
بين الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد
يتوهم بان الانقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يتجزأ [illegible]

وان

وان كان فالحركة المفروضة بحسب الفرض ومنهم ينتفي بحسب ذلك الزمان
سرعة كل بطوء بحسب تلك المسافة بطوء لها سرعة وهو ابطأ ضعيف
ما في تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان [illegible]
بل كانت الابعاد متناهية فيقطع الطول مسافة في اقصر زمان [illegible] يخلو عن
البطوء اما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات وان كان هو بالنسبة
الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع اول ذلك الفلك في الزمان
قوله **البحث الثالث** زعم بعضهم ان بين
كل حركتين مستقيمتين سكونا لانه اذا ان الوصول غير ان الرجوع ضرورة ولا
يتخللهما زمان لزم تتالي الانين [illegible] وحيث لا حركة بين الوصول
والرجوع تعين السكون **والجواب** بعد تسليم الحكم
لا نسلم ان بالفعل ما لم ينقطع الزمان [illegible] ان يراد به زمان لا ينقسم الا
توهما وكل حركة مستقيمة سيما اذا اوردنا على سطح بان ان الوصول ان كل
نقطة يغاير ان الانفصال عنها ويلزم تتالي الانين او تخلل زمان السكون
فيقدر ما ان انقسام المسافة محض توهم **شرح** ذهب بعض الفلاسفة من
المتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يتخلل فيه سكون سواء كا
[illegible] عطوفا الى الصواب او الى الصواب اخر ولا خفاء في ان محض
الزاوية ربما يجوز على تقدير الانفصال دون الرجوع [illegible] والاعتبار
التحديد وهو انه لا انفصال لذوات الزوايا **والانقطاع** [illegible]
على ما ينبغي وقد يجيب بانه ان [illegible] التي يفعل نقطة من
نقطة زوايا الرجوع [illegible] التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانقطاع والعرض
والعمق في الاستخراج [illegible] ان الوصول الى النهاية [illegible] ان لو كان زمانيا
زمانيا يعني نقص [illegible] ذلك الزمان لما ان لحظ الوصول فلا يكون [illegible] بل
في نصفه او [illegible] لحظة يكون المفروض ان الوصول [illegible] ان الرجوع اعني ابتداء

الذي يعبر عنه بالوصول والآن هنا والمباينة والمفارقة فقد يرد ما قيل
ان يكون ذلك للحركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنات متغايرة ضرورة بان
بينهما زمان لزم تتالي الآنين فيكون الامتداد للزمان الذي هو مقدار الحركة
متتاليا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم
وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما زمان فالحركة فيه بحث المشكوك فيه هذا
ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين كما هو [illegible]
جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة
الرجوع في آن واحد لكونه مشتركا بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون
بداية خط ونهاية خط آخر وليس هناك اجتماع النقيضين اعني الوصول
واللاوصول في شيء لان معناه على شيء انه واصل وليس بواصل [illegible]
له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو اللاوصول يحصل للجسم الحركة و[illegible]
ان الذي هو لا حركة فقد يعضد بعضهم هذا البحث بوجه آخر وهو ان الحركة لا تنقطع
وعن علة موجودة تقتضي باعتبار كونها زائلة للجسم لا في حد ما [illegible]
آخر فقد وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يقتض باعتبار انه لا [illegible] فيه فيكون
فيكون موجودة بآن الوصول اذ ليس الطبيعي من الامور التي توجد لا في الزمان
كالحركة ثم الوصول اعني المماسة عند حد الحد لا يجوز ان [illegible] في آن
في آن كان ضرورة اجتماع امتناع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد
ولا استحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون
حدثه آخر [illegible] هو مقتضى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت
كون الميل علة موجبة للوصول لا يعرى ليلزم بقاؤه مع ان الآن غير [illegible] طرف
للزمان كالنقطة للخط فقد يفرض من الخارج ما لم ينقطع الزمان وان هو
مخفي يعرض الزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان
[illegible] به زمانا لا ينقسم الا بحسب الوهم فقد تسلم تغاير الآنين لجواز ان
يقع في آن واحد [illegible] من الانقسام الوهمي ولو نسلم فنحن نسلم استحالة
تتاليا

تتاليا الآنين بهذا المعنى وان يستحيل لزوم منه وجود الجزء اعني ما لا
ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع وبأنه يجوز بالآن ما لا ينقسم
اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات بأنه يستلزم وجود الجزء وكأنهم
يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني
الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على [illegible]
[illegible] بانتفاء [illegible] زمانية **فان قيل** ما بال تحقق الآن لا يستلزم
وجود الجزء وتتالي الآنين يستلزمه **قلنا** لانه على تقدير الثاني
يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متتاليا من
الآنات بتراكبه واحدا واحدا ولا كذلك تحقق طرف الزمان فهو عرض قائم به تقوم
ما هو [illegible] بالجسم وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط
متتاليا من النقط يستلزمه وقد يقال الوجه الجزء المذكورة لزوم تتالي الآنات
او تخلل السكنات بين الحركة المستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة
وكان التحرك لا يباين المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي اذا اردنا
كرة مستوية على سطح مستو او كنا [illegible] دوائر فوقه سطح
مستويات دان الوصول الى كل نقطة يغاير الآن الوصول عنه فيجاب
بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة
محض توهم فقد يحقق للنقطة والآن يحدث ما اذا انقطعت الحركة
فتحققت لها نهاية فانه لا يحدث بحد المسافة التي لا تنطبق
عليها وفيه نظر لا يخفى **قوله وزعم الجبائي**
عدو الحجر لعله اعتاده الجذب على العلو و[illegible] بالعكس
وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجيح بلا مرجح والجواب
انه لو سلم لزوم التعادل فمعنى ان الوصول ولزوم السكون يقتضي عدم الحركة
ولو فيه ان انه لا نزاع فيه ثم يعني انه يثبت السكون بين الحركة القطعية
وانها [illegible] باتصال الحجر بعضه ببعض ان اعتاده [illegible]

الهواء المحزون الى ان يغلب الملاذ من فيدفع الحجر هابطا والانتقال الى الغالبية
الى السفلوية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك لما فشا
او طبعا وكل منهما يترجح بعد مرجح **والجواب**
انه لو سلم لزوم التعادل فلا يلزم منه السكون لان الوصول لا في زمان بل في آن فيه الوصول والا
فلزم ان يكون الجسم ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا
فان كان معنى انعدام الحركة اما وان تنقطع وتعدم فيه ثانيا بعدها حركة اخرى
وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** احتج المانع بانه لو
لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان العائق
ان كانت بضعف مانعة الهواء المحزون الثاني وقوعه لا عن سبب لما انه ليس
طبيعيا والقسري عدم القسر والارادة الثالث وقوعه في زمان يعرض جانب
منه كان الرابع وقوف الجبل الهابط بصدمات الخردلة الصاعدة ورد الاول
بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا
يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر
والثالث بانه يقطع في زمان لا يقبل الانقسام الفعلي والرابع بان الخردلة
ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يصدمها او وقوفه فمستبعد لا مستحيل
احتج المانع اي القائل بعدم لزوم السكون بين الحركتين بوجوه الاول
انه لو لزم ما انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه في غير تعقب
هبوط لكنه لا سبب لضعف القاسرة المصادمة المحزون وهي منتفية عند
الشعر [illegible] بالمنع فان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف
بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وعلى ما ذكر
ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المحزون للقوة القسرية لوصل
الحجر المرمي الى سطح الفلك فيبطل المنع الثاني انه لو لزم لكان الشيء
ساكنا طبعا وهو ظاهر البطلان ولا قسرا او النفي بين عدم القا
بين الى السكون **واجيب** بان تعادل القوتين

فاسر

قاسر الى السكون ان تغلب الطبيعة في كلام ابن سينا ان القوة القائمة
مسكنة للجسم في بعض الاحيان والى احد هاذين المعنيين ينظر ما قال الحكماء
ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم
انه لولم يلزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الانات لامتنع كونه في
زمان ثم لما كان كل زمان يعرض بالفرض كان في دفع تلك الضرورة **واجيب**
بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان
يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لم لكن لم يسلم انه يستلزم وقوف
الجبل الهابط بصدمة الخردلة الصاعدة **واجيب**
بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقات الجبل
فان قلت فرضنا هذا الصدمات كانت ما الصعود دونه
الريح فوجب في الشيء المضاعف بل في مرتبته البداية فقطعا بانه يقطع
قطعا ان اليد موضع لم يكن الا بعد الملاقات **قلنا** لو سلم فوقوف
الجبل مستبعد لا مستحيل **قوله المبحث**
السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة فيعبر عن الجميع بفرد ذهب
او الى جهتين متفقا بالتبين فيعبر بعد رفض احدهما على الاخرى ان كان والا
فيسكن او غير متفقا بالتبين فيعبر فيما بعد الحركتين وقد يكون له حركات
الى جهة فتوسطها على نسبة الحركات قد يكون للجسم حركتان الى
جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الغرب الذي يتحرك له السفينة
السفينة فيعبر عن المجموع بعد الحركتين او الى جهتين [illegible]
لمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها بان لم يكن لاحدى الحركتين
فضل على الاخرى بل الشخص ساكنا في الحس اما ان كان فاما لحركة السفينة
بل الظاهر او لحركة الشخص بل الاخفا وعلى هذا تنتشي سرعة الكوكب
وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متفقا بالتبين كالشخص الذي يتحرك في
سفينة يجري نصرها فيعبر الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم

الى جهات مختلفة كحركة الشخص مشرقا في سفينة تذهب شمالا في الجنوب غربا
وكحركة النملة جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات

قوله المبحث الثامن السكون واما في مقولة النسب وفي
غيره فحقيقة النوع تتحد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شأنه فعدم ملكة لها
السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع الا في الاين فيعني به عدم
النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بل يكون مستغنيا في الآن
الواحد واما في الثلاث الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل عن غير تغير
وذلك بان يقع في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير
اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر فعلى هذا المعنى
امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شأنه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والا
جسام في آن ابتداء الحركة وانتهائها بل ازل فان الاجسام التي يمتنع
خروجها عن احيازها كالفلكيات الكلية والعناصر **قال الامام** و
في الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا [illegible]
محيط بجملة الكثير دائما واحدة كالجسم الواقع في [illegible] البتة فانه ليس بمتحرك
لعدم تبدل اوضاعه بالحقيقة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره
في مكان واحد زمانا وفيه نظر **قوله** ثم انه يقابل الحركة منه والاليه جميعا
الا ما اخص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ عليه ثم ما يحدها من تقابل الحركة
والسكون [illegible] في انه اذا اعتبرت الحركة في المضافة فالمقابل لها السكون
في المبدأ او المنتهى او كليهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة
منه او اليه او كليهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل **ثم لا ارتياب**
بان السكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى
اما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان
ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما

يقال

يقال ان السكون في المنتهى الشيء لا يتأدى الى مقابله فيرد ويصح صغرى
الاول وكبرى الثاني فان السكون في المنتهى [illegible] المتحرك والحركة تنتهي
اليه فهما [illegible] هو مقابل قطعا واما الاحتجاج في [illegible] السكون [illegible] وان
حركة [illegible] المتحرك في مكان [illegible] عدم حركته في مكان آخر
بل هو عدم الحركة في المكان الذي يأتي منه الحركة والحركة في المكان بعينه
مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه **وجوابه**
ان السكون عدم الحركة في مكان منها يعني عدم [illegible] يتحد في شيء
في الحد [illegible] يقابل الحركة في مكان **قوله** وتضاد السكون [illegible]
يكون تضادها به اذ لا عبرة بتضاد [illegible] والمستكين [illegible]
للسكون ما منه وما اليه ويكون طبيعيا وقسريا وارادياو [illegible] الطبيع
هو طبيعة على [illegible] في السكون [illegible] ويسكون لا [illegible] الطبيع
واثرها [illegible] **قوله** ويكون ابدا السكون طبيعيا كسكون
الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء وارادي كوقوف الطير في
الهواء والطبيعي لا يقتضي المفارقة امر غير طبيعي [illegible] الحركة بل يستند
الى الطبيعة مطلقا [illegible] الجسم اذا سكن وطبعه لم يكن له بد من [illegible]
تطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وان تم [illegible] البسائط والتركب
للحركة في [illegible] في المبحث الثاني فان قيل سكون [illegible] تركب من الطبيعي و[illegible]
[illegible] هو واحد وان يتوهم التعدد [illegible] والتحقق انها الطبيعة
فقط واثر الطبيعة [illegible] الحركة فان [illegible] الطبيعة [illegible] والقاسر
انما يصير تام علة السكون [illegible] علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها [illegible] تقبل الشدة والضعف [illegible] العلتين على حركة واحدة
[illegible] الحجر [illegible] والظاهر انها [illegible] التركب في شيء وان هو
الشدة [illegible] **قوله البحث الخامس في الاعراض**

الشيئين بينها الاضافة وهي النسبة المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس الى
نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن مع
وضعه مضافا مشهوريا ويسميه قوله ما لم يعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير
الاه المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول متن الاضافة التي هي احد
من الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاول وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب
منها ومن وضعها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان تعبير المحقق
بمعنى مضافا حقيقيا فمشهوري بالمشهور **فيه بحث عليه**
نقل المضاف بمعنى شيء له الاضافة على ما هو اللغوي ... كلامنا
في هذا الباب وهو المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري ان تكون ماهيته
معقولة بالقياس الى الغير واراد بالغير امرا اخر لكون ماهيته معقولة بالقياس
الى الاول وهذا معنى النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى
تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتعقله حتى ان تعقل المضاف
بين معا تقدم كل واحد منهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستعقبا لتعقل شيء
اخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتم وروده اذا كان تعقل اللوازم
ابطا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكره في المواقف من ان ليس معنى قولهم تعقل
ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة
كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على انه لا اشارة الى الغير
يعني ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله ولا
تكن الملزوم مضافا **قوله** وهذا معنى وجوب الانعكاس بل قد يقع
الى الجانبين كالعظيم والصغير وقوله يقع اما على التساوي مثل عبد المولى
والمولى للعبد وبه مثل عالم المعلوم ومعلوم العالم متن اي ما ذكر من ان معنى ذكر الاخوة
هو معنى وجوب الانعكاس فلا يقع الى اعتبار حرف الجر بل قد يكون

المضايف

المضايف الى الاخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب ابو الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا
لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس اذ قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان مضاف الى
الاب فلا يقال الانسان ابن الاب وطريق معرفة الانعكاس ان تنظر في الطرفين
فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره
لم تبق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة كما اذا اعتبر الاب مع الابن النبوة وبقية
الصفات ... ارتفعت بقيت الابوة مضافا اليه واذا رفعت النبوة مع اعتبار النبوة
فلم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يتحقق الا باعتبار حرف النسبة كالعظيم
والصغير وقد يقع اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى
مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا
وعدم الانعكاس انما يكون حيث يكون المضاف اليه هو مضاف له موضوع وفيه نظر
قوله والتسمية قد يتوافقان كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة والنبوة
والتعبير عنها قد يكون بالاسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى الرابطة احديهما مثل الاب
وذي ... وقد يفتقر الى صلة في الطرفين كالعاشق والمعشوق
او في احدهما كالعالم والمعلوم او كلا كاليمين واليسار متن يعني ان النسبة التي
هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كما
الابوة والنبوة والاضافة قد يكون محدودة اي في الضعف والنصف وقد لا يكون
... التي ... والناقص والتعجب عن المضاف فقد يفتقر الامر في نفسه وذلك
حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع بحياله بالتنصيص على الاضافة مثل الاب والابن
والعبد وما ... وقد يفتقر ذلك حيث ... الى المضاف
اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او الى المضاف كالعلم العالم يعبر عنه بما هو
للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في الطرفين كالعاشقية
او اللذة ... والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم المعلومية
وقد لا يفتقر الى شيء كاليمين واليسار فانه لا ... لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء منها فان الشيء ... ولا تكون المضافات منحصرة

بلغ

من اقسام المضاف لقه والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة ا
والتي بالمحاذات فاما التي بالزيادة فاما في الكم كجلم واما في القوة مثل القاهر وا
لغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع
وما اشبه ذلك والتي بالمحاذات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محا
ذات فان العلم يحاذي هيئة المعلوم والحس يحاذي هيئة المحسوس عن ان هذا الحد
بضبط تقديم وتحديد هذه عبارته وقد نقلها في المواقف هكذا
تكاد الاضافة تنحصر في اقسام من المعادلة كالغالب والقاهر والمانع ومن
الفعل والانفعال كالقاطع والكسر ومن المحاذات كالعلم والحس وقد تكون كالمجاورة
والمشابهة **قوله** وتعرض لكل موجود كالاب والابن والاول والاخر والاعلى
والمتقدم والمتأخر والاشد انتصابا والاكبر والاقطع والاشد تسخنا شر قوله
وتعرض الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالمساوي والكيف
كالاحر والابيض كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصا
با والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا **قوله**
وتحصلها يكون باضافة الى المعروض قال كاتبه المقولة على العارض فقط شر يريد
ان الاضافة ليس لها وجود مستقل بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها
يكون بتخصيص هذه المعروض وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها بالانفعا
بطئة فكذا موافقة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع
المركب من المعروض والمضافة كالمعروض بالابوة فهو شيء ذو اضافة وهذا الغوا
على المشهور وهي الامر العارض بعض النقيضة والمعروض اعني المضاف الحقيقي
كيفية له سوى كونه مضافا فالمجموع كالمركب والاول الخصر المقولة بل كان
من مقتومي الغير مقولة **قوله** ونبطا من الطرفين من التحصل والاطلاق
والوجود والعدم هنا وخارجا وقوة وفعلا والتضايف بيان من المتقدم والمتأخر
المعصومات ولها مغايبين الذهن وانه لا تعقل الا بين امعين وعنين هذا والجمهور
على انه لا تحقق للاضافة في الخارج والحكماء والمتكلمين لان الحلول الحراء الاضافة

نقد

لها مقولة ولانه وايضا لما ان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون تطلق
الاضافة له وجود وايضا يلزم عدم تناهي او يتراعد د بحسب ما لها من
الاضافة الى ما عداه **وقد يجاب** بان غاية ذلك امتناع ان توجد
من الطعم وسلب الكلية يقتضي السلب الكلي ويتمسك ايضا بانا نقطع بفوقية
السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وفي
ترتيله **قوله** يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة
كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة فكذا الضعف العين
على الاطلاق وبازاء النصف العين على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كا
نازايه نصفه بازاء النصف كما تبين وكذا اذا كان احد الطرفين موجودا ومعدوما
بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج فان في الطرف الاخر كذلك
فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا
لتضايف ان هو من مفهوميهما اذا تبينهما بل بين مفهومي المتقدم والمتأخر
وهما مغايرين الذهن وان الا فترا وفي الذاتيين وذا انه التضايف يعني قد يوجد
احدهما بدون الاخر كالاب والاحد وقد يوجد احدهما بدون الاخر عشر
بعكس العلة والمعلول وقد يشبه ان يكون الاخر العلة مع معلولها الخاص فهو
قوله هذا والجمهور شر يعني ان ما ذكر وان كان شعرا بان الاضا
فة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا وجود
للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج
لكانت محل وعلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها [illegible] بينهما
فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت
موجودة اي متصفة بالوجود لاتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة لزوم الدور وما يقال ان ما يقال انها لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتميزة عنها بخصو
صيتها ولما تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن

لا انتصاب اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقرره
على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد للعدد صفات لا نهاية لها من الاضافة
الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربع وثلث الستة وربع الثمانية
وهكذا الى غير النهاية **وقد يجاب** عن الوجوه الثلاثة بان
المحققات المذكورة انما تثبت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا
فيكون المستحيل هنا الوجود بعض الاضافة وذلك لا يقتضي امتناع الايجاب الكلي
وانما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي
هو سلب كل فرد لان الاضافة طبيعة واحدة قد تختلف افرادها بامتناع الوجود
وامكانه كما في سائر الطبيعة الجنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها
دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بعروض الابوة
للشيء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
فيكون كل منها ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا **والجواب**
ان القطع انما هو بكون الشيء بحيث يعقل منه زيد اعمى وهو لا يستدعي
وجود العوقية والعمى **قوله** المشهور ان الاضافات في
نفسها ونوعيتها وجنسيتها وشخصيتها تضادها تابعة لمعروضاتها
فالموافقة في الجنس مشابهة وفي النوع مماثلة والموافقة في البياض نوع وهي
المواد نوع وابوة الذي هو العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمرو
[illegible] المطابقين لا بمجرد الاضافة الى الشخص فاخوة زيد او اخوة زيد شخص
اخر [illegible] تشخص لغيره ما تقدم من ان تنوع المعنى وقلنا لا يوجب تنوع الا
ضافات المعارضة جمعنا ان موافقة الانسانين في البياض مثلا ليس نوعا مخالفا
لموافقة الغير فيه [illegible] المشهور يعني عن الشرع وجنباه على ما ذكروا
من ان الاضافات كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها
فانها كانت تابعة لها في الاحكام وما [illegible] نسبنا من ان التضاد لا
يعرض للاضافات اراد به [illegible] لا تستقل به قال ان الحار ضد

البارد

البارد مثلا الامر كما يريد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها في هذا
الحكم لكانت مستقلة فيه لكن لما حكموا بان تقول التضاد يقابل التضايف
فيجب ان يوجد في التضاد [illegible] لكن وجود التضاد متضايف
علم ان الا موضوع التضاد فيلزم ان يكون غير متضايف بل على ان المطابق
لا يتضاد الا تبعا [illegible] **وحاصله** انه لا يتحد
في على شكل الامر لا تزاحم هذا الضدين اذ لا يعقل منهما الا بالقياس الى الاخر
لا يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الاخر لا يرد
اعني التخصيص [illegible] نقول التضاد او التضايف انما يعتبر فيما يرد
على الموضوع كالحرارة والبرودة والابوة والبنوة فتكون هي موضوع
وصف التضاد او التضايف لا موضوعا لهما [illegible] وغيرها لا
لا يكن تعقل منهما [illegible] في التضايف وما تقرر اشارة الى وجه الشبه
فبين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تابعة لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعنى
وضاقا لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اتحاد المعنى في
موافقة الانسانين في البياض [illegible] **قوله**
ومنها المتى وهو نسبة الشيء الى الزمان [illegible] على النحو [illegible]
[illegible] وما ينطبق عليها [illegible] والتوسط واما
الزمان لعدم تحصله الا في طرف من الزمان [illegible] الوصول الى المنتصف او الى المنتهى
شرح ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان بنفسه كذلك المتى هو
النسبة الى الزمان الا انها لا تكون لوقوع الشيء فيه وقد [illegible]
في طرفها الاخر وهو الان فانه كثيرا ما يسأل عنه بمتى [illegible] الوصول
الى المنتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد يكون للشيء هو نفسه
الظرفية [illegible] على الزمان [illegible] تنحصر الا في الان وهو معنى الحصول
على النحو [illegible] وما ينطبق [illegible] وقد يكون بمعنى انه
لا يوجد في [illegible] الزمان [illegible] او يكون [illegible] الشيء [illegible] فصوله

دفعة لكن على الاستمرار الآنات وينقسم إلى ما يكون ما حكة في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون وإلى ما يكون ما حكة في ذلك الزمان الآن والآن ويكون ذلك الشيء مما
ما حكة فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم إلى ما يكون ما
حكة في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون وإلى ما لا يكون ما حكة في ذلك كما
تقدم بسطه اعني كون التغير على مسافة في بين طرفيها **قوله**
وفي هذا النص تصريح منهم بوجود الآن مع أنه لا يتصور إلا بانقطاع الزمان على أنه
لو وجد لجوزنا عدمه لا يكون إلا في آن ويلزم تتالي الآنين ولا يصح ما يقال إنه في
زمان لكن على التدريج لتجزؤ ما ذكروا أي وقوع بعض الأشياء في الآن الذي
هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على أنه موجود لامتناع وقوع
الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء أنه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج إلا
بعد انقطاعه وانفصاله بالفعل والزمان لا ينقسم بالعرض وتوهم نفيه وانتفا
لو وجد الآن لكن نفينا أنه على الانقطاع دون البقا وحدوث عدمه لا يكون إلا في
آن يلزم تتالي الآنات وجوابهم بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد لو وجد
لكن على التدريج لتصير الآن زمانيا بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان وأن الآن لا
العدم ما فيه على ما مر لا يصح إلا استقلال أن الكلام في حدوث العدم وهو
ذاتي ولكون هذا الآن مغايرا لآن الوجود ضروري **قوله** ثم المتى كالأين
حقيقي وغير حقيقي الآن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه قوله ثم
إلى أن قال حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في
ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا أو في شهر كذا إلا
أن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن تجتمع أشياء كثيرة بالكون
في زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر **قوله** منها الوضع وهو
كون الجسم بحيث لا يكون لأجزائه نسبة فيما بينها وبين الأمور الخارجة عنها
محيطة أو مخالطة أو غيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل
التنقيط كالقيام والانتكاس ولا تشتد كما تشتد الانتصابا قوله ومنها
الوضع

الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى البعض بحيث
تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة أجزائه
إلى الأشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب
انتصابه وهو نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون الرأس من فوق ورجله من تحت ولهذا
يصير الانتكاس وضعا آخر لا يحيط على أنا طلقو يكون له الوضع بحسب الأمور
الداخلة فقط والمحاط على أنا طلقو بالعكس وما هو محيط ومحاط فيها اعتباري
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وكل منهما فقد يكون بالطبع كقيام الأشجار
الإنسان وكما بالطبع كانتكاس ... القيام والجلوس ... يتعاقبان
على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو
ظاهر في كل من الانتصاب والانكباب **قوله** ومنها له ويسمى الملك
والجدة وهو نسبة الجسم إلى حاصر أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان لإهابه أو
عرضيا كالإنسان لثيابه ويقال بالاشتراك لمعان نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى
زيد وتردد فيه ابن سينا في كون هذه المقولة من أجناسها قوله ومنها له
ويسمى الملك والجدة ويعبر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه
ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة إلى إهابها وعرضيا
كنسبة الإنسان إلى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء
واختصاص له به من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس
لزيد **وقال** ابن سينا أما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة
ولا قولنا له كم أو له كيف أو له مضاف كقولنا له ابن أو له جوهر ما كقولنا له ثوب
أو لبعضه ... خاتم أو محصور فيه كقولنا للزق شراب نعم عليها العقد
لا يحمل بالتواطئ لكن بالتشابه والتشكيك وإن احتمل متى يقال أو مقولة تدل
على نسبة الجسم إلى شامل إياه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن
هذا المعنى في الغرض فيه عنده المقولة وإن كان التشكيك يزول **قوله**
ومنها أن يفعل وهو تأثير شيء في شيء وتأثر شيء عن شيء

ما دام ساكنا على اتصال بالتبرد للتسخن او التسخن ما دام يسخن تسخن كذا الحال الحاصل بعد
الاستقرار نطول التسخن وسخونته له. وتمام انما نسان وبجرى فيها التضاد والاشتداد
وما يجاب ان ثبوته ذهني وانما لزم التسلسل مدفوع بان تنشر المراد به مطلق
التاثير والتاثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الذي هو بالحال الذي يكون للفاعل
والمنفعل عند تطبيقه اياه مثل ان الفاعل يسخن ان يفعل بالتبريد وان ينفعل بالتبريد
متن قوله ومنها ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصال غير قار وكالحال الذي
للمسخن ما دام يسخن واما الحال الحاصل عند انما ستعقر الى انقطاع الحركة عنه
كالقول الحاصل للشيء وهو السخونة الحاصلة له. والاحتراز الحاصل للثوب او
تعقود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان فيه بسمى انفعال
او انفعلها بالتبريد او الكيف او التبع او الوضع او غيره لها وكذا الحال الحاصل
للفاعل قبل التاثير وبعده بالقوة فلها رتسمى اشرافا وبجري فيه ما في الغرقيتي
التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسود ضد التبيض ويقع فيه الشدة
والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار وان التسود الذي هو الحركة
الى السواد منه ما هو اقرب الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واشرع وصوله
اليه من التسود الاخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين
ليس الا هو في الذهن اذ لو وجد في الخارج ما فيها على ما مر الموثر في تاثيره اخر
ورد امتناع كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وبتقدير
يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورا بين حاصرين
واجيب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وانحاد حقيقي انما يحاعي
الذي لا يتفق الزماني قبل ان يفعل وكل تاثير ومضوا مثل الذي قبل ما قبل ان
ينفعل ويبين كونهما من الكلام ان الفاعل والمنفعل ما دام على الاتصال والاستمرار
مجال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل مثل الفاعل ان يفعل بالتسخين
والتبريد وقال الماهري بين قولنا يفعل وبين قولنا ينفعل والتبخير وانواع هذا
الجنس هي انواع الحركة في الجوهر التكون وفي الكيف الاستحالة وفي

الاين

الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغير
من امر الى امر ما دام سالكا بين الامرين على الاتصال بالتكون بالتقضاء البيت
فلبكة فلبكة وشيئا شيئا وجزءا جزءا على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا فبابين
النوافق وان يفعل هو ان يشتغل الفاعل بالتحصيل على التدريج التي فيه الاجزاء. مما
يحدثه في المنفعل حين ما يفعل بالتسخين حين ما يسخن له شبه الجزء جزء من الحرارة
التي تحدث فيه فيسخن فيشتغل في نسبته الى المنفعلة جزء من الحرارة الى نسبة
الى جزء اخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابلها
فعله تغيير وتحريك فالتكوين للمتكون والافساد للفساد وكذا انواع الحركة
انواع كالبناء لما انبنى. والهدم لما تهدم وعلى هذا فبابين التضاد فان الفعل
مضاد لما يتبيض وان يتسخن لمن يتبرد كذا ان يسخن مضاد لمن يبرد وان
يسخن لمن يبرد وعلى هذا فبابين النوافق **وقال ابن سينا.** ان
اوشك يقطع ان ينفعل وان يفعل على انه يفعل والفعل انما هو الذي يفعل للحاصل بعد ان
انقطاع الحركة وانه المفعولة فان كان توجهها الى غاية من وضع او كيف او غيره
ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل مخصوص بحيث انه ذلك [illegible]

[illegible]

انتهى

بحمد الله تعالى وحسن عونه وتطلب

تم الكتاب من الله بالاعانة

على يد الجزء الثاني

[illegible] والطب [illegible]

[illegible] النظافة [illegible]

والتكامل [illegible]

على النبي صلى الله عليه وسلم خير الكلام وعلى الآل والصحب ومن اتبعهم باحسان
الى يوم الدين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وكان الفراغ منه عشية يوم
الخميس وابن [illegible] الحرام سنة [illegible] وصلى الله على نبينا محمد واله وصحبه وسلم تسليما